ISSN 0024-7359



PROCESSED
0 3 1997
GTU LIBRARY

L'enfer un destin impensable

Yves Cattin
Christian Duquoc
Philippe Henne
Yves Krumenacker
Jean-Pierre Lemonon
Chantal Leroy
Pascal Marin

233

Juin 1997 - tome XLVI-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1997

COMITÉ D'ÉLABORATION

Emmanuel BOISSIEU*
Gilbert BRUN
Yves CATTIN*
Dominique CERBELAUD
Maud CHARCOSSET
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ*
Pascale DELOCHE*
François DOUCHIN*
Christian DUQUOC*
Pierre GIBERT
Nicole GIRARDOT
Pascal MARIN*
Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Jean-Claude SAGNE*
Donna SINGLES*

Les membres du Comité de Rédaction sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction : Isabelle Chareire

Administrateur : Gabrielle Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

n° 233 Lumière & Vie

L'enfer : un destin impensable

L'enfer discuté

"Sans souvenir il n'y a pas de terreur"

Joyce CAROL OATES

L'imagerie de l'enfer, à la fois horrible et puérile, en a énervé le concept. La liste des péchés objectivement graves qui précipitaient en enfer et que recensaient les catéchismes a affaibli sa plausibilité. Dans le premier cas, celui de l'imagerie, il est devenu odieux de penser Dieu usant de sa puissance pour attiser les flammes ou alimenter les bouilloires. Dans l'autre cas, celui du mal moral, la disproportion entre la mesquinerie de la plupart des péchés recensés et la sanction infinie qui les punissait parut de plus en plus impensable. Aussi a-t-on inventé de si puissants aménagements subjectifs pour que la faute méritât d'engendrer un destin si tragique que beaucoup de chrétiens, théologiens ou non, sont désormais convaincus que l'enfer est vide. Cessant dès lors d'être un épouvantail visant à maintenir un certain ordre dans le monde, il est devenu une simple possibilité que d'aucuns croient nécessaire à titre spéculatif en raison du refus radical du bien dont serait, par hypothèse, capable la liberté humaine.

Demeure cependant un scrupule. Comment interpréter les menaces que profère l'Écriture ? Comment entendre les mises en garde des Pères de l'Église et des autorités ecclésiastiques char-

gées de veiller à la pureté de la foi ? Les menaces évangéliques étaient-elles des exhortations pédagogiques pour détourner du crime des esprits frustes pour lesquels la beauté du respect d'autrui n'avait que peu de poids sur leur sensibilité fascinée par la multitude des objets du désir ? Les mises en garde furent-elles un moyen de conforter l'ordre public tant menacé par la violence ? Dès que les populations croient à la nécessité d'une coexistence pacifique et à la grandeur des droits, est-il besoin d'autre moyen qu'une contrainte politiquement provisoire pour domestiquer les faibles et dompter les arrogants, bannissant le tragique et purifiant ainsi l'image de Dieu ? Les articles réunis dans ce cahier ont pour but de permettre aux lecteurs de se faire une idée personnelle au sein d'un débat toujours inachevé.

La question est, dès le début, portée à son point d'incandescence par Yves Cattin : peut-on imaginer une liberté humaine qui puisse à ce point s'entêter dans le mal que l'éternité malheureuse ne suffirait pas à la détourner de sa méchanceté ? Ne serait-ce pas plutôt le propre d'une liberté angélique ? Mais cette question ne saurait être séparée de l'interprétation de l'Écriture et de sa transposition dogmatique : Jean-Pierre Lemonon s'est chargé de ce travail redoutable de mise au point. Philippe Henne, pour sa part, présente les opinions souvent divergentes des anciens théologiens (Pères de l'Eglise) ; Yves Krumenacker étudie un cas de crise : la discussion au XVIIIe siècle autour de l'effet policier sur terre des peines éternelles. L'imagerie infernale suppose une complicité chez les humains : Pascal Marin la discerne dans la structure imaginaire qui manipule l'individu et la société de façon à écarter la question de la justice. L'art médiéval dont nous entretient Chantal Leroy, vérifie son interprétation : il n'est pas tant question de vengeance que de pardon. Christian Duquoc achève ce parcours en proposant différentes hypothèses interprétatives. Il s'arrête à l'une d'entre elles : entendre "la seconde mort" comme la métaphore du néant. Le mal engendre sa propre disparition, il ne construit pas une cité antagoniste de la Jérusalem céleste, il n'a nulle place dans l'éternité.

Yves CATTIN

La liberté sans repentir ni pardon

Dans la pensée chrétienne, l'homme est défini à la fois par la lumière qui le déborde et par la ténèbre qui l'enserre. Il est posé dans un paysage qui dessine les contours et les limites de son existence. Il est cette ombre légère dans la lumière éblouissante du monde de Dieu, mais aussi cette tâche de lumière fragile sur l'horizon noir du démoniaque et du mal. La foi affirme que tout homme, appelé par Dieu à une convivialité heureuse et éternelle, a cet étrange pouvoir de choisir librement ce destin éternel, ou de le refuser en choisissant le malheur éternel.

I

Le paradis ou l'enfer

Notre liberté hésite et s'engage, elle se maintient dans la fidélité ou se reprend dans la trahison, elle ne se reconnaît plus dans le repentir et se renouvelle dans le pardon. Fermes ou tremblants, chaque jour de notre vie, nous décidons de nous-mêmes, dans la pénombre ou la clarté, la fuite ou la résolution. Et nous savons que lorsqu'il nous arrive de “brûler nos vaisseaux”, dans un acte que nous voulons “définitif”, nous connaissons encore le regret, la nostalgie du temps où nous pouvions encore choisir. Ainsi notre liberté a une histoire en ayant des histoires. Et cependant, dans la monotonie des jours quotidiens, notre

liberté rêve parfois d'une simplicité qui nous poserait une fois pour toutes dans notre plus haute possibilité d'être, de cet acte qui déciderait une fois pour toutes de tout notre être. La foi nous apprend que ce rêve est une réalité, que notre liberté est capable du choix absolu d'une éternité de bonheur ou de malheur. Elle affirme même que sans cet horizon d'un choix absolu et définitif, l'idée de liberté perd tout son sens et toute sa gravité.

Cette affirmation d'une liberté définitivement fixée dans le choix de sa décision est donnée à croire sous les métaphores du paradis et de l'enfer. Ces métaphores ont engendré dans la tradition populaire des imaginaires plus ou moins délirants, que l'institution ecclésiale, et les pouvoirs politiques, ont souvent récupérés et utilisés à des fins idéologiques. Mais elles ont également obligé à une réflexion philosophique et théologique sur la relation de l'homme à l'absolu, et plus concrètement sur la justice et la miséricorde de Dieu, le repentir et le pardon, la gravité et le sérieux de l'existence humaine.

Il n'est pas possible de faire ici l'histoire de cette longue tradition théologique et je voudrais modestement proposer quelques réflexions sur le présupposé parfois inaperçu et rarement élucidé que met en œuvre cette tradition : le pouvoir qu'a notre liberté de poser un acte définitif et irréversible. Au regard de cette irréversibilité qui nous fait entrer dans une éternité de bonheur ou de malheur, la réversibilité que nous expérimentons dans nos décisions quotidiennes doit-elle être pensée comme une imperfection et une impuissance à décider vraiment, à être vraiment libre ? Cette marque de notre finitude est-elle un défaut d'être ? Et entre l'irréparable fixation dans le mal et l'inamissible fixation dans le bien, peut-on réellement penser une liberté *humaine* ?

II

Une hésitation anthropologique

Ces questions ainsi formulées disent l'embarras et l'inquiétude du philosophe (et peut-être du croyant ?) devant l'affirmation d'une liberté capable d'un acte irréversible et absolu. Mais elles naissent aussi de *l'hésitation anthropologique* de la pensée chrétienne lorsqu'elle est

amenée, dans sa réflexion sur "les fins dernières", à penser cette liberté sans repentir ni pardon qui s'engage définitivement dans une éternité de malheur. Si je ne parle ici que du malheur éternel, de l'enfer, et non du bonheur éternel, le paradis, c'est parce que ce dernier pose apparemment moins de problème à la pensée chrétienne. Si on admet facilement que la liberté humaine est incapable d'un bien absolu qui lui fasse mériter le paradis, l'affirmation de l'amour infini de Dieu et de sa grâce rendent facilement compréhensible et admissible que Dieu donne gracieusement une éternité heureuse à ceux qui vivent une fidélité difficile à son appel. En revanche, l'affirmation d'une éternité malheureuse pose des questions autrement redoutables et sur Dieu et sur l'homme, comme je le montrerai un peu plus loin.

L'hésitation anthropologique de la pensée chrétienne vient de la rencontre de deux évidences qui sont apparues peu à peu comme contradictoires. Le croyant, et à sa suite toute la pensée chrétienne, se sont installés d'abord dans une première évidence qui est celle même de la foi : *l'homme est un être qui ne peut vivre ni être compris sans Dieu.* Cependant, très rapidement et souvent à contre-cœur, les croyants ont dû se rendre à une autre évidence qui est que *l'homme est un être qui ne saurait vivre ni être compris sans le monde*. Le monde de Dieu, auquel l'homme est appelé à participer, ne saurait aller, dans la vie comme dans la pensée, sans le monde de l'homme, sans un souci de la finitude qui est comme la blessure du temps au cœur de l'existence humaine. Longtemps, la pensée chrétienne a essayé d'échapper à cette contradiction en reprenant à son compte les métaphysiques néo-platoniciennes et les mystiques de la fuite du monde. Elle a tenté d'élaborer des "expériences" positives de l'absolu auquel l'homme aurait immédiatement accès. Mais cela a toujours eu pour conséquence d'enlever tout sérieux à l'existence mondaine de l'homme en faisant tomber l'humain dans le "trop humain" et en abandonnant le monde à l'arbitraire de la violence.

Aussi la pensée chrétienne a-t-elle dû surmonter la tentation apocalyptique pour affronter le difficile problème d'une humanité de l'homme vécue dans une double appartenance à Dieu et au monde. Or dans cet effort d'une pensée peut-être impossible on peut déceler une hésitation que la réflexion chrétienne ne parvient pas à dépasser. On peut exprimer cette hésitation par une formule un peu lapidaire : pour *devenir* un homme humain, l'homme doit *faire l'ange*, mais pour *être* un

homme humain, l'homme doit définitivement *renoncer à être un ange.* Je parle ici volontairement d'ange et je pense, bien sûr, à la parole de Jésus déclarant qu'au paradis nous serons "comme des anges". Mais surtout, je pense au fait que pour penser les "fins dernières" de l'homme, et cette liberté définitive qui le fixe dans le bonheur ou le malheur, la théologie chrétienne a abondamment utilisé le modèle angélique, modèle lumineux et/ou démoniaque. Comme si, depuis le combat de Jacob avec l'ange, l'existence humaine était toujours boiteuse, et que, pour penser l'homme, il faille toujours penser plus et moins que lui.

III

On n'entre pas au paradis comme on va en enfer

En plus de cette difficulté anthropologique, une autre question surgit de la conception de la liberté impliquée dans l'affirmation de la foi chrétienne à propos de la décision ultime qui ouvre une éternité heureuse ou malheureuse. La foi ne dit pas simplement que l'homme vertueux, qui a eu toute sa vie le souci du bien, est récompensé par une éternité heureuse, alors que le méchant subit un châtiment éternel. Une telle affirmation serait celle du bon sens revendiquant une bonne justice distributive. L'affirmation chrétienne est autrement plus nuancée et complexe. Soucieuse de souligner à la fois la gratuité du salut et l'impuissance pécheresse de l'homme en même temps que désireuse de préserver la gravité et le sérieux de l'engagement libre de l'homme, la foi propose un paradoxe qui place la raison dans une situation difficile, peut-être impossible. Elle affirme d'une part que le croyant doit s'engager librement pour le bien, qu'il doit "mériter le ciel" comme disait la sagesse populaire. Mais elle souligne en même temps qu'aucun homme ne peut réellement mériter le ciel et que celui-ci est toujours un don gracieux de l'amour de Dieu. Il est inutile ici de rappeler les querelles sans fin sur la grâce, le mérite ou la prédestination. Je veux seulement indiquer qu'une telle affirmation met en œuvre l'idée d'une liberté qui doit mériter sa récompense mais qui est impuissante par elle-même à la mériter. Quand l'homme choisit le bien, sa liberté n'a qu'une puissance relative, et elle est incapable par elle-même du bien absolu. Et on sait par ailleurs que la doctrine du péché originel explique et justifie cette impuissance radicale de l'homme au bien.

En revanche, lorsqu'il s'agit du mal et de l'enfer, l'affirmation de la foi est apparemment plus simple et plus évidente. L'homme pécheur est réellement capable de mériter l'éternité de malheur et c'est par métaphore qu'on parle de jugement ou de condamnation de Dieu. Celui-ci ne saurait en aucune manière "vouloir" l'enfer. Il ne fait qu'y consentir, en s'inclinant devant le choix de la liberté rebelle. Ainsi, quand il s'agit du choix du mal, la liberté de l'homme est pensée comme capable du mal, allant jusqu'à imposer sa volonté à Dieu lui-même.

Comment dès lors penser l'unité de cet être qui se révèle incapable du bien alors qu'il est parfaitement capable du mal ? Il me semble que la théologie chrétienne renonce à donner une réponse anthropologique à cette question, ou, si elle la donne, c'est en proposant une anthropologie nocturne de l'homme pécheur en Adam. En fait, la cohérence de la pensée chrétienne vient du fait qu'à partir d'une théologie du Dieu juste et miséricordieux entrant en alliance avec l'homme, elle propose une christologie, c'est-à-dire une sorte d'"anthropologie de Dieu", décrivant l'homme vrai, le nouvel Adam, à travers la haute figure de Jésus.

Cette cohérence théologique est cependant payée au prix fort, car l'homme, *l'homme humain*, est, sans la grâce de Dieu, un être impossible. Cette impossibilité est inscrite, comme une signature, dans sa nature même, par cette liberté incapable du bien et capable seulement du mal et du mal absolu. Ainsi est affirmée implicitement l'impossibilité d'une anthropologie qui ne serait pas théologique. Toujours, l'homme est cet être en manque d'une transcendance qu'il ne saurait atteindre par ses propres moyens. Et quand il oublie cette transcendance, ou s'il l'enferme dans les idoles qu'il en construit, alors il manque son humanité et se condamne lui-même à une déchéance éternelle.

Ainsi la pensée chrétienne nous amène à poser deux questions, qui ne sont peut-être qu'une seule et même question. Peut-on renoncer à penser l'homme simplement comme un homme, et accepter de le penser comme un ange, ou à partir de l'ange, même en prenant comme modèle la figure de Jésus, l'homme nouveau et le nouvel Adam ? Et peut-on penser une liberté réelle qui soit seulement une liberté pour le mal et capable du mal, et toujours incapable du bien ?

IV

Libre comme un ange

Quand la pensée chrétienne entreprend de comprendre la décision ultime d'une liberté qui fixe l'homme dans une éternité de bonheur ou de malheur, elle fait appel à la décision angélique qui fixe l'ange dans un choix éternel, pour ou contre Dieu. *"Ce que la mort est pour les hommes, la chute l'est pour les anges, car après la chute il n'y a pas pour eux de conversion, ni pour les hommes après la mort."* [1]. En présentant cette "option ultime" comme un analogue de la décision angélique un auteur contemporain va encore plus loin en affirmant que cet acte ultime de liberté est le premier et le seul acte vraiment réel de la liberté humaine. *"La mort ouvre pour l'homme la possibilité de poser son premier acte pleinement personnel"*. Avec elle, *"nous aurions la première possibilité d'une prise de position plénière, avec l'intégralité de ce qui constitue notre personne humaine"*. [2]

Cette analogie n'est possible que parce qu'au préalable, le monde des anges est pensé comme comparable au monde des hommes. En effet, contrairement à l'angélologie grecque, l'angélologie chrétienne affirme que les anges ont eu, comme les hommes, à se décider face à la proposition de Dieu de les recevoir dans une éternité de bonheur supérieur à celui qu'ils possèdent naturellement. L'obligation ainsi faite à l'ange d'une décision introduit bien dans son monde une certaine historicité. Il y a avant et après la décision, et il y a des anges bons et des anges mauvais, qui se sont choisis comme tels dans un acte unique et définitif de leur liberté. C'est cette historicité qui rend possible l'analogie entre l'ange et l'homme, entre la liberté angélique et la liberté humaine dans l'acte de son choix ultime.

Cette relative historicité du monde angélique étant admise, on peut alors essayer de penser l'acte d'une liberté qui se pose dans une décision irréversible. Peu nous importent ici les théories élaborées pour penser cette irréversibilité, car toutes peuvent se ramener à un unique schéma. L'ange connaît parfaitement tout ce qu'il connaît, d'un seul regard et il n'a jamais la possibilité de revenir sur ce qu'il connaît

1 Jean DAMASCENE *De fide orthodoxa* JJ, 4; trad. E. Ponsoye. Paris 1966 p. 49.
2 L. BOROS *Le paradoxe chrétien*, trad. C.A. Moreau Paris 1967 p. 120-121

pour le corriger. De là suit que lorsque cette connaissance entraîne une décision de la volonté libre, à son tour cette décision est irréversible et immuable comme la connaissance qui la fonde. L'ange n'a donc pas besoin de "durer" dans la persévérance d'une décision librement maintenue, que cette décision soit bonne ou mauvaise. Dans le bien comme dans le mal, l'ange est *obstinément fixé* dans et par la décision qu'il a prise. Il veut donc le bien ou le mal, irréversiblement.

Ce modèle de la décision angélique a servi de matrice pour penser l'acte ultime de la liberté de l'homme qui le fixe, au moment de la mort, à la fin de son histoire, dans une éternité de bonheur ou de malheur. Il faut aller plus loin et dire que la décision angélique n'a pas seulement été évoquée comme un modèle pour la compréhension de la liberté définitive de l'homme, elle a été présentée comme la perfection même de la liberté humaine. Elle est (ou elle serait) la liberté même de l'homme, une fois que celle-ci est débarrassée des obscurités de la connaissance et des lourdeurs corporelles des affects et des passions. Aussi les théologiens de "l'option ultime", dont j'ai cité un texte plus haut, n'auront aucune peine à affirmer que l'homme ne devient pleinement libre que dans l'acte de cette liberté ultime où l'homme, face à la mort, "*jette à cet instant son être tout entier dans cette décision*" [3]. Par un étrange renversement des choses, la liberté dernière de l'homme mourant devient la première, et finalement, la seule liberté vraiment importante. Ainsi les hasards de la dernière heure décideraient de nous pour l'éternité et on peut se demander si l'importance accordée à l'acte décisif et définitif de cette dernière liberté ne prive pas toute décision humaine de sa gravité et de son sérieux.

Dans cette réflexion, l'homme n'est qu'*un ange empêché* et l'existence humaine, avec ses fidélités successives et ses trahisons n'est qu'un "entraînement" à cette décision dernière et première. Et en définitive, elle n'est qu'un coup pour rien. Par ailleurs, on n'explique pas ce qui fait que cette liberté devient tout à coup capable de l'absolu qu'elle n'a jamais pu atteindre, *sinon parce qu'elle est la dernière liberté* ! Mais pourquoi cette liberté *qui n 'a plus le temps* devient-elle tout à coup capable d'assumer *la totalité du temps*, en le récapitulant et en lui donnant un sens absolu et éternel ?

3 *o.c.* p 122.

Il me semble qu'il ne s'agit ici que d'une liberté rêvée, celle d'un homme qui rêve d'être un ange. De même que l'homme rêve de parler la langue des anges dans la transparence absolue et définitive d'une communication parfaite, il rêve d'être libre comme un ange dans l'immédiateté irréversible d'une décision pleine et irrévocable. Mais jamais l'homme ne peut s'installer dans ce rapport à l'être et à Dieu que l'ange réalise dans l'immédiateté de son essence. Jamais l'homme ne rencontre ni l'être ni Dieu. Dans sa connaissance, comme dans son désir, l'homme est toujours assigné au sensible, au singulier et au fini.

L'homme n'est donc jamais présence de soi à soi et son être est toujours médiatisé par sa présence au monde. Bien sûr, l'homme est "*capax Dei*", comme le disaient les penseurs médiévaux, il est capable de Dieu et possibilité universelle de l'être. Mais ce rapport à l'être et à Dieu n'est effectivement réalisé que par la médiation de sa présence sensible et corporelle au monde. Là est pour l'homme le lieu de la métaphysique et donc de son rapport à l'absolu. L'homme ne connaît et ne désire qu'au sein d'une passivité insurmontable et sa finitude tient en ce fait que pour lui, l'être et Dieu sont toujours donnés, transcendants et irréductibles à son propre moi. Ainsi par sa connaissance et son désir, l'homme découvre et explore toutes les régions de l'être, mais en chacune, il se découvre comme dépassé. L'homme ne vient à lui que dans l'altérité, et il ne peut jamais se comprendre comme fondateur de l'être ni de son être. Ainsi l'homme est le monde, mais le monde n'est pas sa représentation.

L'homme ne vient donc à lui-même qu'en laissant venir à lui cet autre du monde et il ne s'accomplit qu'en se laissant toujours dépasser. Il rêve, bien sûr d'une présence totale, d'un autre mode d'être et de présence qui lui permettrait, dans l'acte pur d'une liberté pure, de ressaisir l'essence de tout être, et de lui-même. Mais il y a toujours, au devant de lui un horizon qu'il ne peut rejoindre. Il s'ouvre à l'infini, mais il ne saisit rien que dans le sensible, rien qui ne soit déterminé et limité. Dans l'espace ouvert de cet horizon infini, l'homme ne rencontre que la réalité finie. Et cela même profile plus durement les contours de sa finitude : il est ceci, et absolument et infiniment, rien d'autre.

L'angélologie ne saurait donc être le modèle idéal que l'homme aurait à réaliser, et l'anthropologie n'est pas l'envers obscur de l'angé-

lologie. Celle-ci n'est même pas un modèle eschatologique décrivant ce que l'homme deviendra lorsque la mort l'aura délivré du corps. Nous ne serons jamais des anges, parce que nous ne serons jamais "débarrassés" de notre corps, ni du monde. Nous sommes notre corps et nous sommes le monde. Et si cette situation n'est cependant pas sans issue, c'est parce que, dans cette situation même, nous sommes ouverts à l'absolu et donc à Dieu, et à l'appel de la vie de Dieu. L'anthropologie qu'il nous faut inventer ne renvoie donc pas à une hypothétique angélologie, mais elle en appelle à une "ontologie" qui s'efforce de déchiffrer dans l'agir libre de l'homme dans le monde une "évocation" d'un absolu de vie sans mort, une évocation du Dieu, qui appelle l'homme à un avenir de vie éternelle. Mais laissée à elle-même, cette évocation ne saurait jamais devenir une "invocation".

V

Libre comme un homme

Ainsi, au contraire de la décision angélique, la décision de la liberté humaine apparaît celle d'un être indécis, irrésolu, incapable à jamais d'un choix définitif. La décision du bien est pour lui toujours entachée de mal, et celle du mal, toujours mêlée de bien. La liberté de l'homme est toujours une liberté de l'entre-deux, de la demi-mesure. Mais cette imperfection de l'homme au regard de l'ange est aussi une perfection qui ouvre l'espace, à jamais fermé pour l'ange, du repentir et du pardon. Car si l'homme ne peut être totalement bon, il ne peut non plus être totalement mauvais. Le repentir, et la miséricorde de Dieu qui pardonne, se fondent sur ce bien résiduel que la liberté mauvaise n'a pu abolir. Si l'homme peut faire le mal, il ne peut jamais *être* le mal, il ne peut *être Satan*. C'est dire en d'autres termes l'historicité de la décision humaine, historicité à laquelle la liberté humaine ne saurait jamais échapper, fût-ce en ce dernier instant de son acte ultime.

Cette historicité de tous les actes de la liberté a pour conséquence la responsabilité. Je ne parle pas ici de la culpabilité qui fait que je porte à jamais le poids de mon acte et de ses conséquences. Dire que je réponds et que je dois répondre de mon acte, *et de tous mes actes*, en assumant leurs conséquences, c'est dire plus profondément que *je suis tous mes actes*, que je les reconnais parce que je m'y reconnais. On

ne peut donc pas affirmer que la plénitude de mon existence, l'intégralité de ma personne humaine est faite et réalisée dans l'acte ultime de ma liberté, qui déciderait ainsi de la totalité de mon histoire. Cette plénitude est signifiée comme *totalité toujours inachevée* dans chacun de mes actes. Je ne suis pas mon dernier acte de liberté, ni même la somme de mes actes. Si on m'autorise cette métaphore, le visage d'un homme n'est pas son seul visage actuel, son "dernier visage", pas plus qu'il n'est la somme de ses traits. Il est une histoire, l'histoire des signes de sa présence au monde et aux autres, signes inscrits dans la chair vivante. Ainsi ma liberté est l'histoire des postures qui ont décidé et décident de mon être, qui décident de moi.

Ainsi la liberté humaine ne va jamais sans le temps, c'est-à-dire sans le repentir qui est le souci du passé et la promesse qui est l'espérance de l'avenir. Dans le repentir, je prends sur moi et je fais moi ce qui n'est plus et qui est moi. Dans la promesse, je me donne dans un acte qui prend sur soi ce qui n'est pas encore pour le faire soi. Dans les deux cas, la liberté invente une responsabilité de la totalité du temps, dont aucune partie ne peut être soustraite ou oubliée, comme si elle était insignifiante. Aucune partie ne saurait non plus être valorisée comme seule signifiante, fût-elle le dernier instant du temps.

Du fait de cette impuissance de la liberté humaine à décider d'une manière irréversible et absolue, on ne saurait conclure que la vie humaine est de part en part insignifiante, comme un texte insensé et incohérent. Au contraire, chaque homme est son passé, ce qu'il a choisi d'être, et à chaque instant il joue le sens de sa vie, il remet en jeu ce sens dans la décision qu'il prend pour l'avenir. Dans chaque décision, je décide de moi, et de moi tout entier. Aussi la responsabilité est une fidélité.

VI

Le paradis sans l'enfer
La vie sans la mort

Ainsi j'entre dans la mort, quelle que soit son heure, comme une totalité inachevée *que Dieu seul peut achever*. Ce qu'on appelle le jugement de Dieu, le paradis ou le royaume de Dieu, est cet achèvement opéré par Dieu, qui donne gracieusement la plénitude de la vie

à ce balbutiement que sont chacune de nos vies humaines. Cependant, il peut arriver que l'acte continu d'une liberté ait entrepris de désagréger la vie, de la détotaliser en refusant par avance ce Dieu qui vient l'accomplir et l'achever et en se justifiant dans la superbe et la haine. Alors cette liberté, et la vie qu'elle exprime, habitent depuis longtemps l'enfer, elles font l'enfer. Au sens littéral des mots, cette vie devient de la mort, elle est de la mort.

Il n'y a donc pas d'irréversibilité pour l'acte de la liberté, fut-il le dernier. Ou alors l'irréversibilité dont on parle est toujours “accidentelle”, extérieure à la liberté elle-même, elle est l'irréversibilité d'un acte libre par hasard interrompu par la mort et qui ne peut plus se reprendre ni se maintenir, parce que son histoire est brutalement interrompue. Mais cette irréversibilité est par définition insignifiante, parce qu'elle n'est pas celle de la liberté elle-même, puisqu'elle lui est imposée de l'extérieur. J'ajouterai qu'il n'est pas besoin d'affirmer ni de penser une quelconque irréversibilité de la décision libre de l'homme. Car ce qui donne sens à une vie humaine, c'est la totalisation effective et effectuée dans chaque acte de liberté. Comme dans une étoffe dont jamais on n'aperçoit la trame et la chaîne, mais dont le dessin et la couleur nous enchantent, ainsi une existence humaine, dans chacun des actes de sa liberté, reçoit et accueille la vie, la ramasse et l'accumule, l'étale et la diffuse, la partage et la communique. Ainsi c'est l'existence tout entière qui fait sens, car elle est l'hôte d'une vie qui est toujours un don au-delà de tout don, un pardon qui libère et qui, ultime paradoxe, donne la vie. Ou alors, cette existence s'isole dans des choix qui capturent la vie, l'enferment et l'éteignent comme un feu captif, en inventant une vie qui meurt en choisissant de mourir.

Dans l'obscurité d'une existence *humaine*, naît ainsi l'espérance d'une vie victorieuse de la mort dans l'acte toujours maintenu d'une liberté qui proteste activement contre toutes les forces de mort. Alors *“le royaume est déjà là”*, l'homme entre dans une vie éternelle, une vie qui n'est pas après la vie, mais *une vie dans la vie*, une vie qui fait que la vie est tellement vivante qu'elle ne peut plus mourir, qu'elle traverse la mort sans être atteinte par elle. L'homme n'est pas immortel, il est seulement capable d'immortalité, il est capable de vivre une vie qui suscite la vie en la donnant, une vie qui re-suscite le corps en abandonnant son apparence mortelle. Je dois ajouter pour être tout à fait clair, (mais le lecteur pourrait le déduire facilement de ce qui

précède) que l'homme n'est capable d'un tel don que parce que, d'abord, il existe dans un pardon qui le fait naître à lui-même. Il ne devient librement capable de cette vie qui assume la totalité du temps en l'irradiant d'un bonheur sans fin que parce qu'il consent à accueillir et accorder l'hospitalité à une vie dont il n'est pas la source, une vie qui vient d'avant lui et qui va au-delà de lui, qui est la vie même de Dieu.

Mais si l'homme est cet être capable de l'éternité, il est aussi cet être capable de mort. Dans l'acte maintenu et réitéré d'une liberté qui est alors réellement sans repentir ni pardon, une liberté qui consent à la mort en choisissant *la vie contre la vie, le trop humain contre l'humain*, l'existence humaine entre en enfer, elle invente et fait l'enfer. Celui-ci n'est ni un lieu ni un état, il n'est pas une vie éternellement malheureuse, il est une mort choisie et revendiquée, au nom même d'une vie qui refuse de s'ouvrir et d'accueillir, une vie inhospitalière, qui à force de vouloir se posséder et jouir d'elle-même, en vient à se tarir et à mourir, comme le lit d'un fleuve desséché que la source n'alimente plus. Ce que nous appelons l'enfer, c'est le nom imagé que nous donnons à ces vies mortes, faute d'avoir choisies d'être vivantes, c'est-à-dire participantes et conviviales. L'enfer n'existe donc pas, il n'est pas cette vie après la vie qui continuerait à exister dans une malédiction éternelle, après la mort. Le contraire de la vie heureuse n'est pas la vie malheureuse, c'est la mort. Et l'enfer, c'est la décision d'une vie qui choisit d'entrer dans la mort et de s'y perdre, *en ne vivant plus.*

Ainsi, l'homme est cet *"être des confins"*, comme le dit Philon d'Alexandrie dans un texte magnifique : *"On pourrait dire que l'homme est aux confins de la nature mortelle et de la nature immortelle"* [4]. Et il ajoute dans un autre texte : *"L'homme se trouve aux confins de la nature intelligible et de la nature sensible, uni par le corps et les facultés corporelles aux animaux irrationnels et par l'esprit aux natures incorporelles... A l'origine, l'homme n'a été créé ni mortel ni immortel, mais aux confins des deux natures, afin que, s'il suit les passions du corps,* ***il soit soumis à ses vicissitudes****, mais que s'il préfère les biens de l'âme,* ***il mérite l'immortalité****..."* [5]. La mort réelle et

4 PHILON d'Alexandrie *De Opificio mundi*. 135.
5 PHILON d'Alexandrie *De Natura hominis*. P.G. 40. 508a 51 3b.

revendiquée, ou l'immortalité, la vie méritée, telle est la libre signature de toute existence humaine, qui peut retourner au néant dont elle vient, ou s'établir dans la transcendance de son humanité librement et définitivement achevée dans l'amour.

La pensée s'arrête au seuil de cette affirmation, car elle n'a plus d'espace pour s'établir et penser. Pas plus qu'on ne peut penser la mort, on ne peut penser la vie sans mort, car ce serait penser l'homme sans monde, sans *ce monde*, qui est le sceau de la finitude. On peut seulement dire qu'au cœur de toute existence humaine, il y a cette expérience qu'on dit "métaphysique", qui est l'expérience d'un sujet pensant qui éprouve sa vie à une profondeur qui va au-delà de tout horizon mondain. Cette expérience peut donner sens à une promesse qui n'est pas née de l'homme et qui lui assure que la mort n'est pas la fin du monde et que la vie déborde de toutes parts son rapport concret à ce monde concret. Mais sans cette promesse, et hors d'elle, l'homme est toujours cet être qui est "*vertibilis in nihil*", "*debout au seuil du néant*", selon une très belle expression médiévale.

Pour le croyant qui accueille une parole de salut, le paradis et l'enfer ne sont que des métaphores vives qui disent la situation paradoxale de l'homme vivant et libre. Celui-ci est cet être unique, appelé par la vie à choisir librement une vie sans mort, une vie contre la mort, ou au contraire à choisir de mourir, à choisir de vivre en mourant. Ainsi l'homme devient le seul être responsable de sa mort, et Dieu, le Vivant, est définitivement et totalement dégagé de toute connivence avec les forces de mort. Ces métaphores du paradis et de l'enfer, ces images de la Terre sans Mal et de la Terre Maudite sont ainsi pleines de sens. Elles nous rappellent que notre liberté n'est jamais cette liberté aérienne, légère et innocente, qui peut faire tout et n'importe quoi, au gré de son "bon plaisir". Mais toujours cette liberté écrit et inscrit son histoire sur l'horizon d'un absolu qu'elle n'atteint jamais mais que toujours elle vise. D'un absolu dont nous apprenons qu'il vient à nous, et que nous en sommes responsables, car il est l'absolu de la vie. Cette responsabilité pour la vie et contre la mort ouvre pour chaque homme et devant lui l'espace de la responsabilité éthique. S'il accueille cette responsabilité et l'assume, alors sa vie s'inscrit dans la lumineuse insécurité d'une promesse.

Yves CATTIN
Philosophe, Université de Clermont-Ferrand

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1997/2

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER

Abonnement 1997 :
France 160 FF
Etranger 180 FF

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

Théologie en dialogues

Bernard REYMOND
Le prédicateur, "virtuose" de la religion

Klauspeter BLASER
L'ecclésiologie en chantier. Quelques thèses

Maya BURGER
Entre mystique et politique

Daniel MARGUERAT
Magie, guérison et parole dans les Actes des Apôtres

Thomas RÖMER
Les enjeux du discours sur l'élection dans l'A.T.

Jean-Daniel KAESTLI
Recherches nouvelles sur les évangiles latins de l'enfance

Denis MÜLLER
Bifurcations des philosophes et corde raide des théologiens

Jean-Pierre LEMONON

L'enfer, écriture et dogme

Au cours des siècles l'enfer a suscité des représentations terrifiantes. Parfois il a provoqué l'ironie. La piété populaire, la fougue de prédicateurs zélés, mais peu éclairés, la création poétique ou artistique ont matérialisé des images dont la fonction première avait été oubliée. Depuis quelques décennies, indifférence ou silence gêné sont de règle en la matière. Or le statut de l'enfer dans la tradition catholique ne se confond pas avec des représentations qui lui ont fait perdre son sens, il repose sur l'Écriture et quelques affirmations dogmatiques dont il faut effectuer avec soin l'herméneutique (interprétation). Les deux confessions de foi utilisées dans la liturgie romaine, le symbole des apôtres et le credo de Nicée-Constantinople (381), ne mentionnent pas l'enfer, mais le jugement des vivants et des morts par Jésus Christ, le Fils unique, reconnu comme Seigneur. Ils rejoignent ainsi l'Écriture qui accorde une grande importance au jugement (Rm 2,16). Celui-ci implique une référence à Dieu et au Christ, une parole prononcée sur des conduites humaines. L'homme est jugé selon le comportement qu'il a eu à l'égard de son frère (Mt 18, 23-35 ; 25, 31-46). L'enfer, quant à lui, évoque un lieu de châtiments et de tourments.

Les difficultés pour interpréter les assertions sur l'enfer ne proviennent pas uniquement du débordement des représentations populaires ; elles découlent aussi des propos contradictoires de l'écriture qui fait coexister volonté salvifique de Dieu et reconnaissance de sanctions éternelles. Un examen préalable du dossier scripturaire per-

met une juste compréhension des affirmations dogmatiques, peu nombreuses d'ailleurs.

I

L'Ecriture

La volonté salvifique du Dieu d'Israël est universelle

Les onze premiers chapitres du livre de la Genèse constituent une réflexion anthropologique dont la signification est universelle. Le récit du déluge manifeste la volonté de salut qui anime le Dieu d'Israël. La vue d'une terre corrompue, et d'un monde où toute chair a perverti sa conduite (Gn 6,12) suscite une réaction de Dieu qui, par le déluge, évite que la création soit perdue. Les eaux qui, au premier abord, apparaissent comme des eaux destructrices sont en fait bienfaitrices, purificatrices, source de vie. En outre Dieu s'engage par serment à ne plus exterminer aucune chair par les eaux du déluge (Gn 9,11). Bien plus, à la manière du chasseur qui remise à tout jamais son arc, Dieu place celui-ci dans la nuée afin que d'instrument de destruction il devienne signe d'alliance entre lui et les humains (Gn 9,13. 17).

Le livre de Jonas, quant à lui, remet dans la mémoire d'Israël la volonté salvifique universelle de son Dieu. Ce dernier n'ignore pas la méchanceté des Ninivites (Jon 1, 2), et pourtant il veut les sauver. Malgré sa résistance initiale, Jonas confesse la bonté d'un Dieu miséricordieux qui “revient sur sa décision de faire le mal”(Jon 4, 2b). Dieu lui-même rappelle sa clémence à son prophète désabusé, dégoûté de vivre : “Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive la grande ville où il y a plus de cent mille êtres humains qui ne savent distinguer leur droite de leur gauche, et des bêtes sans nombre” (Jon 4, 11). Le pardon est au cœur de la foi d'Israël.

La première communauté chrétienne n'oublie pas cet héritage et le pousse à l'extrême en ouvrant l'espace communautaire à l'ensemble des hommes : “Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle” (Jn 3, 16). Non seulement l'incarnation est source de salut, mais par son élévation de terre, après avoir jeté dehors le prince de ce monde, Jésus attire à lui tous les hommes (Jn 12, 31). En des termes

différents, Paul énonce la même conviction (Rm 5,19). D'ailleurs l'apôtre n'hésite pas à opposer deux figures, celle du Christ et celle d'Adam (Rm 5, 12-21 ; 1Co 15, 21-22. 45-49). Le salut est une initiative gracieuse de Dieu (1Tm 2,4) à laquelle tout homme peut répondre, puisque "l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans (le) cœur" (Rm 2,15a).

Des images terrifiantes

En parallèle à cette conviction de salut qui parcourt l'un et l'autre Testament, des affirmations menaçantes quant à l'avenir des pécheurs invétérés se rencontrent tout au long du Nouveau Testament, en particulier dans les évangiles et l'Apocalypse (Ap 9, 2 ; 14, 10-11 ; 19, 20 ; 20, 10 ; 21, 8). Le terme évangélique le plus proche de l'enfer de la tradition est "*géhenne*" (Mt 5, 22. 29//. 30//; 10, 28// ; 18, 9 ; 23, 15. 33 ; Mc 9, 45), mais de nombreux autres noms ou expressions évoquent la même réalité [1]. Jésus invite ses auditeurs à renouveler leur comportement afin de ne pas aller "dans la géhenne où le ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas" (Mc 9, 48). Nombre de paraboles annoncent la béatitude des élus (Mt 25, 21. 23. 34. 46b ; Lc 16, 22-23) et, en opposition, la situation infernale de ceux qui seront rejetés (Mt 25, 30. 41. 46a ; Lc 16, 24.28 ; Mt 13, 49-50). Les formules pauliniennes, certes moins colorées, expriment cependant la même pensée : "la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité" (1Co 15,50 ; voir aussi Ga 5,21b ; 1Co 6,10).

Les images qui décrivent le tourment des réprouvés ont leurs racines dans l'Ancien Testament ; elles y reflètent une espérance : l'injustice ne peut pas avoir sur cette terre le dernier mot ; l'impie sera pris à son propre piège. Feu, soufre sont des instruments d'extermination à la disposition du Dieu d'Israël (Nb 16, 35 ; Gn 19, 28 ; Am 4,11, Ps 11, 6 ; Ez 38,22 ; Si 21, 9) ; vermine et feu sont les signes d'un tourment sans répit (Is 66, 24 ; Si 7, 17; Jdt 16, 17). Les grincements de dents caractérisent l'attitude des méchants qui bafouent le fidèle de

---

1 Tel est le cas par exemple de feu (Mt 18, 8), de soufre (Lc 17, 29), de fournaise (Mt 13, 42. 50) ou de torture (Lc 16, 23.28). Les "ténèbres du dehors" sont un lieu de pleurs et de grincements de dents (Mt 8,12// ; 22, 13 ; 25, 30). *L'adès*, le *shéol* hébraïque, revêt parfois une connotation infernale (Mt 11, 13//; Lc 16,23).

l'Alliance. Le juste persécuté par l'impie souhaite que celui-ci soit recouvert de braises, et qu'il soit précipité dans le feu ou dans des gouffres d'où il ne se relèvera pas (Ps 140,11). L'abîme ou la terre s'ouvre pour engloutir ceux qui se sont opposés à Dieu (Nb 16, 31 ; Ps 106,17 ; Is 5, 14). La foi en la résurrection des morts renforce le caractère dramatique de ces images : "Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle" (Dn 12, 2).

Proposition d'interprétation

Malgré la brutalité de certaines métaphores, le Nouveau Testament apparaît discret, quand on le compare aux descriptions de la littérature apocalyptique qui a fleuri aux abords de l'ère chrétienne ; le lieu infernal y est présenté avec force détails (I Hénoch XVIII, 9-16 ; XXVI- XXVII ; CVIII, 5-6 ; II Hénoch X, 1-5 ; XL, 10- XLII, 2; II Baruch LIX, 5-12). Les images terrifiantes contenues dans les paroles de Jésus appartiennent à ce genre littéraire, elles sont porteuses d'espérance, car elles font ressortir le bonheur de ceux qui sont en communion avec le Christ après leur mort. Ces expressions redoutables apparaissent dans un cadre alternatif : entrée de l'homme dans la vie pour toujours ou rejet dans un lieu de perdition, la géhenne (Mt 8, 11-12 ; Mt 13, 42-43 ; Mt 18, 8-9 ; Mc 9, 43-48) ; elles font appel à la libre décision de celui qui est interpellé.

Les paroles menaçantes de Jésus sont à comprendre en lien avec sa volonté salvifique universelle. Elles disent le drame de la séparation d'avec le Christ au moment du jugement pour celui qui n'aurait jamais eu le moindre geste fraternel (Mt 25, 45). Mais même pour celui qui n'a pas manifesté de miséricorde pour son frère, toute espérance n'est pas exclue puisqu' il est livré "aux tortionnaires, en attendant qu'il "rembourse tout ce qu'il doit au maître (Mt 18, 34). "C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère du fond du cœur" (Mt 18, 35). Souffrances, pleurs, grincements de dents disent la douleur qu'éprouverait celui qui refuse de communier à la vie du Christ, en prenant conscience de son erreur.

Les affirmations relevées comportent une fonction pédagogique [2], au sens noble du terme ; elles aident à choisir un mode de vie. Elles ne décrivent pas un lieu, mais signifient une possibilité qui ouvre à l'homme un espace de liberté et lui fait remettre son avenir à la grâce du Père qui veille avec attention sur chacun (Mt 10, 31a ; Mt 19, 26) et indique les voies du salut, le chemin du Royaume.

Avec la venue du Christ les hommes sont entrés dans l'ère du pardon et de la miséricorde. Jean le Baptiste, pétri de pensées courantes en son temps sur le messie purificateur et exterminateur, est obligé de réviser ses conceptions ; le Messie ne manifeste pas la colère de Dieu, mais douceur et bonté (Mt 3, 7. 11-12 ; 11, 2-6). Au seuil de sa mort Jésus implore le pardon du Père pour ses bourreaux (Lc 23, 34) et fait bénéficier de sa mansuétude celui qui, à ses côtés en croix, s'en remet à lui (Lc 23, 43). Jésus meurt pour le pardon des péchés de la multitude (Mt 26, 28). Paul est plein de confiance, “car comme les hommes meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie” (1Co 15, 22). Le Christ détruit “toute domination, toute autorité, toute puissance “(1Co 15, 24)...”pour que Dieu soit tout en tous” (1Co 15, 28).

II

Les affirmations dogmatiques

Conformément à l'Écriture et aux symboles, la tradition unanime confesse un jugement pour les vivants et les morts. Pour ce qui est de l'enfer, deux textes ont un statut particulièrement important. L'un est une définition solennelle de la Constitution *Benedictus Deus* du 29 Janvier 1336 ; l'autre est un décret pour les Grecs du Concile de Florence, du 6 Juillet 1439.

La définition de Benoît XII promulguée en 1336 répond à une conception défendue par le pape Jean XXII ; selon ce dernier les bienheureux et les damnés ne connaîtraient la vision béatifique de

2 Justin voit dans le supplice du feu éternel un rôle pédagogique fort utile, et qui n'a pas son équivalent dans le monde païen ; car rien n'échappe à Dieu : "Si tous les hommes avaient cette conviction, personne ne voudrait commettre un crime d'un instant, sachant qu'il encourt le supplice éternel du feu, mais il se contiendrait complètement, il se ferait une parure de toutes les vertus, pour obtenir les biens promis par Dieu et éviter le châtiment" 1 Ap 12, *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin*, Paris, 1982, p. 39-40.

Dieu ou le châtiment éternel de l'enfer qu'après le jugement universel. Or la vision de Dieu est obtenue après la mort, sans attendre le jugement général, tout comme les "âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après la mort en enfer, où elles sont tourmentées de peines éternelles" [3]. La définition ne porte ni sur la qualification des peines, ni sur la reconnaissance d'un enfer qui serait peuplé d'humains ; elle se situe dans le droit fil de la pensée paulinienne : "Rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur" (Rm 8, 39b).

La bulle sur l'union avec les Grecs, *Laetentur Caeli*, promulguée le 6 juillet 1439 par le Concile de Florence tient un langage analogue. Son centre d'intérêt est l'immédiateté de la vision béatifique et de la sanction visant "les âmes de ceux qui disparaissent en état effectif de péché mortel ou seulement originel, (et qui) descendent aussitôt en enfer pour y être punies cependant de peines inégales" [4]. En outre, on a reproché aux arméniens de croire "que le Christ s'est incarné et a souffert pour le salut des enfants nés après sa Passion parce que par sa passion il a totalement détruit l'enfer..." [5].

Le magistère ne traite pas de l'enfer pour lui-même ; aucun texte ne prétend que des hommes damnés le peuplent. L'enfer revêt une fonction analogue à celle tenue par les paroles menaçantes de Jésus, il est une possibilité qui contribue à bien vivre la vie présente.

Face au réalisme des images néo-testamentaires où figurent en bonne place feu, soufre, fournaise, pleurs et grincements de dents, la tradition est fort discrète évoquant sous forme générale tourments et peines. La plénitude de la vie chrétienne est la communion avec le Christ, on peut légitimement penser que ces tourments et peines sont constitués par la séparation d'avec le Christ : "allez-vous en loin de moi, maudits" (Mt 25, 41).

L'homme n'a pas la possibilité de se convertir après la mort [6], mais la définition de Benoit XII ne prend pas position sur l'éternité

---

3 *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum*, sous la direction de P. HÜNERMANN, Paris, 1996, 1002, p. 335

4 *Symboles et définitions*, 1306, p. 374

5 *Symboles et définitions*, 1011 p. 337 cf. encore 1077

6 Les Pères apostoliques pensaient déjà qu'à la mort l'homme est fixé dans un sort dont plus rien ne peut le tirer, voir *Homélie du 2nd s.* VIII, 3 ; *Lettre de Barnabé* XXI, 1; *Hermas,* Vision II, 7, 3.

des peines, elle lie mort et communion immédiate avec Dieu, tout en maintenant un jugement général. Le Concile Vatican I avait envisagé de prendre position de manière définitive sur l'éternité des peines de l'enfer, or le texte préparé n'a finalement pas été discuté [7]. L'affirmation de la volonté salvifique de Dieu, ainsi que les paroles évangéliques concernant le pardon, en particulier la conclusion de la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18, 35) ne jouent pas en faveur de l'éternité des peines. Plusieurs Pères de l'Eglise [8] ont tenu à la doctrine de l'apocatastase (restauration définitive). Toute la création réconciliée serait restituée dans un état de parfaite béatitude. Cette pensée connut un grand succès notamment auprès de moines palestiniens "qui se réclamaient d'Origène et niaient l'éternité des peines de l'enfer" [9]. Le canon 9 du synode de Constantinople en 543, probablement confirmé par le pape Vigile, condamne ces zélateurs d'Origène. Le Synode ne nie pas la possibilité de l'apocatastase, mais il refuse qu'on puisse en prôner la certitude [10]; il affirme ainsi la liberté totale de l'homme et laisse indécis son sort.

A la manière de l'Écriture le Magistère fait coexister volonté salvifique universelle de Dieu et liberté de l'homme dans ses choix. Il est d'une grande discrétion dans ses prises de position concernant l'enfer, ce dernier est de l'ordre de la possibilité réelle. Le croyant peut parfaitement espérer qu'il n'est peuplé d'aucun humain et que la véritable douleur est d'être séparé du Christ, ce qui l'incite dès maintenant à communier à son Seigneur.

J. P. Lémonon

Université catholique de Lyon

7 "Enfer", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. V, col 94.

8 On attribue souvent cette doctrine à Origène, il n'est point sûr qu'il l'ait tenue, mais Grégoire de Nazianze Grégoire de Nysse, Evagre le Pontique et plusieurs autres l'ont prônée.

9 G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1961, p. 513.

10 Ce canon reprend un anathématisme de l'empereur Justinien (voir *Symboles et définitions*, n° 411, p. 149).

RECTIFICATIF

Suite à une erreur d'impression, dans le numéro 232, certains passages de l'article de Jean PEYCELON ont été modifiés ou rendu peu compréhensibles.

Nous prions l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

Voici ce qu'il fallait lire :

Page 64	ligne 4		:	1.1. Le phénomène minoritaire
	l.	13-14	:	Quel que soit le milieu social ou familial, l'illusion de la chrétienté ne tient plus.
Page 66	l.	14	:	des propos ambigus manifestent que les textes fondamentaux (...)
	l.	17	:	service gratuit
Page 67	l.	1	:	quelques impasses
	l.	3	:	accompagnés par des "aumôniers (...)

Philippe HENNE

L'Enfer chez les Pères de l'Église

Qui parle de l'enfer chez les Pères ne peut faire l'économie des thèses origénistes. Celles-ci expriment avec le plus de force les préoccupations pastorales et philosophiques partagées par bon nombre d'auteurs anciens. Il faut donc reprendre les grandes questions débattues pendant l'Antiquité chrétienne pour mieux apprécier les innovations et les limites des hypothèses avancées par Origène.

Rappelons tout d'abord que l'enseignement de l'Écriture était trop clair pour que nul chrétien ne mît en doute l'existence d'un enfer pour les méchants. Il suffit de songer à la parabole du riche et de Lazare (Lc 16, 19 - 31) ou au feu éternel dans *l'Apocalypse* (Ap 20, 7 - 15). Et, de fait, les Pères apostoliques et apologistes ont repris, jusque vers 150, l'enseignement biblique, sans l'approfondir. Par la suite, cependant, de multiples questions surgirent. Elles peuvent être regroupées sous quatre thèmes : la nature des peines de l'enfer, le moment d'entrée dans ce lieu, les habitants de cet endroit et la durée des tourments.

I

La nature des peines de l'enfer

Le Nouveau Testament évoquait un feu matériel brûlant sans fin. Cette image fut reprise telle quelle jusqu'au II[e] siècle. Vers 150, Polycarpe

de Smyrne oppose la brièveté de son supplice sur le bûcher au feu éternel qui serait réservé aux impies (*Martyre de Polycarpe* 2, 3). À la fin du II[e] siècle, les orateurs chrétiens, comme Minucius Felix, décrivaient par des tableaux horrifiants le feu éternel (*Octavius* 35). Tertullien, lui-même, ne pouvait cacher sa joie quand il imaginait les païens rôtir en enfer (*Des spectacles* 30).

C'est à Alexandrie, au début du III[e] siècle, qu'apparaît une interprétation métaphorique du feu : ce dernier symboliserait le remords pour les fautes commises. Le feu ne détruit pas les chairs, mais ronge le cœur, comme l'écrit Clément d'Alexandrie (*Stromates* 7, 6). Origène compare ce feu intérieur aux désagréments causés par les excès de table ou de boisson. Chacun allume par ses propres péchés les flammes intérieures qui le rongent. Contemplant le triste spectacle des fautes qu'elle a commises, l'âme deviendra sa propre accusatrice et son propre témoin à charge. De plus, elle souffrira d'être écartée de l'harmonie donnée par Dieu à la création (*Des principes* II, 10, 4-5).

Cette conception métaphorique du feu connaîtra un beau succès. Au IV[e] siècle, en Occident, Ambroise de Milan parle du feu “engendré par la tristesse des fautes” (*Traité sur l'Évangile selon s. Luc* 7, 205). À peu près à la même époque, en Orient, Jean Chrysostome proclame que les peines spirituelles en enfer sont pires que le feu matériel. La plus atroce douleur viendra des paroles mêmes du Christ qui manifesteront l'ingratitude humaine et le rejet loin de Dieu (*Commentaire sur saint Matthieu*, homélie 23, 7 - 8). C'est l'une des premières attestations de ce qui sera plus tard appelé la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vision béatifique.

C'est à la fin du IV[e] et au début du V[e] siècle que la pensée de l'Église se stabilisera. Aucun dogme n'est promulgué, mais les Pères s'accordent sur l'existence d'un feu matériel et d'une peine spirituelle (l'éloignement de Dieu). Augustin consacre l'entièreté du livre 21 de sa *Cité de Dieu* aux questions relatives à l'enfer. Il propose deux solutions : ou bien rapporter le feu au corps et le ver à l'âme, ou bien rapporter les deux au corps au sens propre (1. 21, 9 - 10).

Tout comme Augustin, Grégoire le Grand (mort en 604) rappelle l'existence d'un feu matériel en enfer. Il le prouve par différents témoignages d'hommes saints ayant recu la révélation d'âmes plongées dans le feu éternel (*Dialogues* 4, 31 - 32).

Ce pape conclut la période patristique en reprenant l'enseignement de l'Écriture.

II

Le moment de l'entrée dans l'enfer

Si l'Écriture précise bien que les méchants seront condamnés au feu éternel, elle ne dit rien du séjour des morts avant le jugement. Or, comme la parousie paraît tarder, la question se pose avec d'autant plus d'acuité.

Justin explique d'ailleurs ce retard par le désir divin d'offrir au genre humain la possibilité de se convertir (2 *Apologie* 7, 2). Ailleurs, il estime qu'un lieu intermédiaire, confortable ou non, accueillera les âmes selon leurs mérites, avant le jugement (*Dialogue* 5, 3). Irénée concède aux martyrs l'accès immédiat au Père (*Contre les hérésies* IV, 33, 9). Cyprien maintient que le paradis comme l'enfer ne s'ouvriront qu'après le jugement dernier (*Lettre* 58, 10). En attendant, les âmes reposeront en des lieux adaptés à leurs œuvres (*Lettre* 59, 3).

Cette doctrine des lieux intermédiaires restera caractéristique de l'Occident jusqu'au IVe siècle. Citons, par exemple, Hilaire de Poitiers dans son *Traité sur la Trinité* (10, 34).

En Orient, dès la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie commence une réflexion plus nuancée, en accordant aux justes l'accès immédiat à la perfection (*Pédagogue* I, 27 - 28). Origène va plus loin : si quelques êtres à l'intelligence épurée auront directement accès aux sphères supérieures et, ainsi, à la connaissance parfaite, la plupart des âmes séjourneront dans un lieu d'instruction où elles découvriront peu à peu les causes et les raisons de chaque chose. Cette formation est assurée d'aboutir pour tous, même si la durée et la dureté des épreuves varieront pour chacun (*Des principes* II, 11, 6).

Les Pères grecs abandonneront ces idées trop audacieuses et garderont l'enseignement commun : l'enfer ne sera ouvert qu'après le jugement dernier. Telle est, par exemple, la doctrine exposée par Athanase dans son *Traité sur l'Incarnation du Verbe* (56, 3).

Mais la question parfois se renverse : si les martyrs et les saints déjà honorés sur terre sont maintenant au ciel, pourquoi les méchants

n'iraient-ils pas directement en enfer ? Ce problème restera posé jusqu'au Ve siècle.

Saint Augustin lui-même n'apporte pas de réponse définitive. Sa pensée évolue mais elle n'atteint pas le niveau d'une rigoureuse cohérence, ni celui d'une claire précision. Dans plusieurs textes, il écrit que le jugement dernier apportera un surcroît de bonheur aux justes et de malheur aux méchants *(Homélie sur l'Évangile de saint Jean* 49, 10 ; *Cité de Dieu* 20, 15), mais il ne précise pas si ces derniers passent par un lieu intermédiaire ou vont directement en enfer. Dans la *Lettre* 164 à Évode, il se base sur la parabole du riche et de Lazare, mais il n'arrive pas à dégager une doctrine claire. Les questions restent posées : si les justes reposent dans le sein d'Abraham, que leur apporte la venue du Christ aux enfers, puisque le Fils de Dieu y est déjà présent par sa sagesse béatifique ? Quelles âmes le Sauveur délivre-t-il lors de sa descente aux enfers ? Celle des justes ? Pourquoi devraient-elles gémir loin de Dieu ? Celles des méchants ? Ne serait-ce pas injuste pour les damnés qui viendront après cette libération ? Si Augustin affirme que, dès la mort, les justes et les impies iront dans des lieux différents, il ne parvient pas à préciser leur statut jusqu'au jugement dernier.

Grégoire le Grand tranche la question : les âmes des justes parfaits vont directement au ciel ; et, par voie de conséquence, celles des mauvais vont tout aussitôt en enfer *(Dialogues* IV, 26 - 28).

La réflexion théologique a donc connu les étapes suivantes. Tout d'abord, il était généralement admis qu'avant la résurrection des corps, les âmes reposaient en des lieux intermédiaires, plus ou moins agréables selon les mérites de chacun. La dévotion spontanément rendue aux grands saints ne pouvait s'accommoder d'une telle période transitoire pour de si grandes figures. Par une sorte de justice, il parut invraisemblable que les grands pécheurs ne fussent tout aussi rapidement précipités dans les flammes de l'enfer. Au temps de saint Augustin, la doctrine du purgatoire était généralement admise : pour la plupart des fidèles, l'entrée en paradis était différée, mais pas au delà du jugement dernier. Celui-ci ne faisait qu'entériner la condamnation déjà prononcée contre les impies tourmentés depuis lors en enfer.

III

Les habitants de l'enfer

Si tous les Pères s'accordent à dire que l'enfer a été créé pour le diable et ses démons, la question se pose de savoir qui, parmi les hommes, rejoindra ce triste lieu. Voyons les différentes catégories humaines.

Les Juifs qui ont vécu avant la venue du Christ sont sauvés si, de leur vivant, ils ont pratiqué les commandements et surtout reconnu le seul vrai Dieu.

Les païens ayant vécu avant le Christ n'ont pas reconnu Dieu malgré les signes manifestes de son existence dans la nature. Saint Paul l'avait déjà affirmé (Rom 1, 20 - 21). Origène conclut à une condamnation générale (*Commentaire sur l'Épître aux Romains* 2, 19). Justin voit cependant dans la philosophie une voie de salut ; grâce à elle, les païens peuvent parvenir à la connaissance du vrai Dieu (1 *Apologie* 46). Clément d'Alexandrie écrit que Dieu a donné deux moyens de salut : la Loi aux Juifs, la philosophie aux païens (*Stromates* VI, 8). Le Christ lui-même descendit aux Enfers pour prêcher aux défunts. Cette idée fut présentée et développée par Irénée (*Contre les Hérésies* IV, 27, 2), Clément d'Alexandrie (*Stromates* VI, 6) et Origène (*Contre Celse* II, 43). Avec de tels moyens de salut, les païens qui le voulaient pouvaient connaître Dieu et croire en Lui.

Pour les païens qui ont vécu après la mort du Christ, il n'y a plus d'excuse : l'Évangile est annoncé partout, ils sont coupables de leur erreur. Parmi les idolâtres, ce sont surtout les persécuteurs qui font l'objet de sévères condamnations. Rares furent les païens qui eurent pitié des chrétiens, plus rares encore furent, parmi eux, les vertueux, mais Jean Chrysostome le proclame : leur vertu est inefficace, car elle n'est pas rapportée à Dieu (*Première homélie sur saint Jean* 28, 2). Jérôme est plus clair encore : sans le Christ toute vertu est un vice (*Sur l'Épître aux Galates* 3, 11 12). Augustin est tout aussi sévère. Le péché originel pèse sur l'humanité tout entière et a conduit à la damnation. Le Christ seul peut apporter le salut. Pour cela, il faut accepter le baptême, selon saint Jean (3, 5). De plus, tout ce qui ne se fait pas selon la foi est péché, selon saint Paul (Rom 14, 23). Les vertus païennes sont donc elles-mêmes des péchés, puisque dépouillées de la foi (*Réplique en quatre livres à deux lettres de Pélagiens* 3, 14). L'Église n'a pas

repris la doctrine augustinienne avec toute sa sévérité. Elle préfère prendre comme point de départ la miséricorde divine.

Que deviennent les chrétiens pécheurs ? Dès le départ, les Pères ont affirmé que la pratique des vertus était nécessaire au salut (Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 27, 2 ; Justin, 1 *Apologie* 16, 8). Cyprien estime que l'expiation sera plus ou moins longue selon les péchés. Si les martyrs vont directement au ciel, les apostats seront punis, mais pas au-delà du jugement dernier *(Lettres* 55, 20). Hilaire de Poitiers établit trois catégories : les saints qui n'ont pas à être jugés, les infidèles qui sont déjà jugés, les autres en qui foi et péché sont mêlés ; pour eux un jugement est nécessaire (*Sur le psaume* 62, 7). Ambroise de Milan utilise les mêmes catégories, mais il ajoute que tout le monde devra passer par le feu du jugement *(Sur les psaumes* 36, 26). Jérôme pense que tous les chrétiens seront sauvés *(Sur Isaïe* 6, 24). Dans la *Cité de Dieu* (XXI, 17 - 22), Augustin dénombre les différentes attitudes des fidèles et de leurs chefs. Ailleurs, il semble admettre que les grands pécheurs, même baptisés, iront en enfer *(Commentaire des Psaumes* 30, 20). Jean Chrysostome est du même avis *(Homélie sur l'Épître aux Romains* 31, 5).

Les enfants morts sans baptême ne peuvent aller auprès de Dieu à cause du péché originel, ni en enfer : ce serait trop sévère. Ils demeureraient donc en un lieu intermédiaire.

IV

La durée de l'enfer

L'Écriture affirme que l'enfèr durera éternellement et pourtant certains Pères ne peuvent se résoudre à admettre une condamnation aussi irrémédiable et définitive.

Clément d'Alexandrie voyait dans le supplice du feu la possibilité d'une purification. Les châtiments prendront fin quand les damnés auront fait preuve de conversion et d'amendement car, quand Dieu punit, ce n'est pas par vengeance, mais pour le bien général et particulier *(Stromates* VII, 16, 102). Ailleurs, il reconnaît cependant que le diable et ses anges n'échapperont pas au feu éternel *(Protreptique* 9).

Origène défend la théorie du salut universel. La fin du monde coïncidera avec le triomphe du Christ sur ses ennemis, donc avec la

purification de tous les pécheurs. Le diable lui aussi participera à cette restauration universelle. Nous étudierons plus longuement cette thèse dans la prochaine partie de cette étude.

La théorie d'Origène sur le salut final des damnés sera presque toujours condamnée, mais exercera néanmoins une grande influence. Didyme l'Aveugle part du principe que Dieu seul est éternel, et que les créatures sont soumises au changement *(De la Trinité* II, 6, 4). Les châtiments ont une valeur curative. Le démon est capable de s'améliorer *(Id.* II, 12)

Grégoire de Nysse développe avec plus de précision cette même thèse de la restauration universelle. Il compare Dieu à un médecin qui, pour pouvoir guérir ses patients (i. e. les damnés), doit les faire souffrir pendant un certain temps *(Oraison catéchétique* 26, 7 9 : 35, 14 15).

Cette tendance miséricordieuse subsistera en Occident jusqu'à la fin du IV[e] siècle, puis disparaîtra sans grands éclats. Augustin cite à peine l'opinion d'Origène sur la finitude de l'enfer *(Cité de Dieu* 21, 17). Par contre, l'évêque d'Hippone défend l'idée de la combustion éternelle des damnés *(De la foi et des œuvres* 15). Il connaît, bien entendu, l'objection des miséricordieux : comment Dieu peut-il condamner éternellement des fautes commises en un temps relativement court ? À cela, Augustin répond en s'appuyant sur la pratique de la justice humaine : celle-ci ne prononce-t-elle pas des peines allant jusqu'à la perpétuité ou même jusqu'à la mort ? Que n'en serait-il de même pour les damnés *(Cité de Dieu* 21, 11).

Grégoire le Grand conclut la période patristique latine avec la même conviction : le supplice des réprouvés ne connaîtra pas de fin *(Dialogues* 4, 44).

Les doctrines origénistes jouiront d'un réel engouement en Orient au début du VI[e] siècle. L'empereur Justinien intervint et condamna en 543 certaines d'entre elles. Le neuvième de ses anathématismes rejetait tous ceux qui disaient ou pensaient que la peine des démons ne serait pas éternelle. Quinze autres anathématismes, issus d'un concile particulier la même année, condamnaient ceux qui défendaient les théories relatives à la restauration des âmes, la circulation de celles-ci entre le bien et le mal, l'unification de l'univers dans le Verbe de Dieu. Ces anathématismes mirent fin à la controverse sur l'éternité de l'enfer.

V

Les thèses origénistes

Voici le moment venu de reprendre les grandes thèses d'Origène, d'en mieux comprendre les fondements et d'en découvrir les motifs de condamnation.

Le point le plus difficile et le plus controversé est sans nul doute celui de l'apocatastase ou de la restauration universelle. C'est dans le traité *Des principes*, composé entre 220 et 225, qu'Origène expose le plus longuement ses thèses. Malheureusement, le texte original est perdu. La traduction de Rufin (fin IV - V[e] s.) est, de son propre aveu, adaptée, c'est-à-dire qu'il a apporté quelques corrections doctrinales qu'il estimait nécessaires. Jérôme, à la même époque, souligne, bien au contraire, les passages suspects dans sa traduction littérale du traité d'Origène. Rien n'est plus difficile que de faire la part des choses, et ce, d'autant plus que l'Alexandrin lui-même présente ces thèses comme de simples... hypothèses.

La pensée d'Origène a pour principe que le libre arbitre reste toujours actif. Les changements sont donc toujours possibles (*Des principes* III, 1, 21). Les hommes sont toujours capables de choisir entre le bien et le mal, même après la mort (*Des principes* I, 6, 3). Le passage à l'Au-delà n'est qu'une étape dans un développement ininterrompu (*Des principes* III, 6, 3). Origène conçoit l'histoire — et c'est là une erreur — comme une succession infinie de mondes. En d'autres termes, le Christ souffrira à nouveau dans chacun de ces mondes mais, alors que, pour les stoïciens, le monde se renouvelle toujours identique, Origène préserve le principe du libre arbitre et envisage les mondes à venir comme le résultat de combinaisons infinies des différents choix de vie sans cesse renouvelés. Cette succession d'ères connaîtra nécessairement une fin parce que Dieu est bon et que le Christ est le restaurateur de toutes choses. Ces mondes successifs iront en s'améliorant progressivement. Ce progrès sera lent et inégal. Toutes les créatures seront finalement confirmées dans le bien. Puisque Dieu est bon et tout-puissant, le diable lui-même verra son châtiment prendre fin.

L'apocatastase est le but final et le dernier terme de l'évolution. Origène se fonde sur l'apôtre Paul pour spéculer sur les fins dernières (1 Cor 15, 27). Les ennemis seront soumis au Christ, la mort lui sera ensuite soumise, le Christ remettra tout à Dieu. La fin sera identique

au commencement avec toute sa variété *(Des principes* I, 6, 2, 4 ; *Contre Celse* 8, 72).

Origène rejette avec mépris tout millénarisme charnel *(Des principes* I, 11, 2). Bien au contraire, les esprits seront libérés de la matiere. Ils pourront traverser les différents cieux. La perfection sera atteinte quand les intelligences seront pures de toute passion *(Des principes* II, 11, 7). Les âmes ne se confondront cependant pas avec Dieu. Elles garderont leur corps et, s'il existe une certaine parenté entre l'âme et Dieu, ce dernier est le seul à être incorporel.

D'une part, Origène a une vision optimiste : Dieu est bon et tout-puissant, les créatures sont bonnes et libres, aucune condamnation, même celle du diable, ne peut être définitive. D'autre part, l'hypothèse d'une longue succession de mondes, appelées *recirculatio indefinita*, fut violemment réprouvée. Augustin ne fut pas le moins violent *(Cité de Dieu* 21, 17). L'événement unique du Christ affirmé par saint Paul disparaît dans la ronde des mondes.

La théorie de la miséricorde, chez Origène, paraît donc partir à la fois de bons sentiments et de conceptions philosophiques curieuses. La tradition latine a repris l'enseignement biblique et rejeté ainsi toute idée de réconciliation universelle.

Philippe HENNE
Dominicain, Lille

Bibliographie

- BARDY Gustave, "Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer", dans *L'Enfer,* par Michel Carrouges e. a., p. 145 - 239, (Foi vivante), Paris, 1949.
- Id., "Enfer : II. Les Pères", dans *Catholicisme* 4 (1956), col. 171 - 176.
- Id., "Origène", dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11, 2 (1932), col. 1489 - 1565.
- FRITZ G., "Origénisme", dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11, 2 (1932), col. 1565 - 1588.
- RICHARD M., "Enfer", dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5, 1 (1912), col. 28 - 120.

ÉTUDES

Juin 1997

PHILIPPE LE CORRE

Hong Kong, rétrocession à la Chine

HUBERT HAENEL

La Police judiciaire entre deux tutelles

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

Trisomie 21 : naître ou ne pas naître ?

GUY CORDONNIER

L'enjeu ecclésial du catéchuménat

DENITZA BANTCHEVA

Nikolaï Kantchev

JEAN MAMBRINO

Carnet de théâtre

Études : 14 rue d'Assas - 75006 Paris

Le numéro : 58 F
(Étranger : 65 F)

Yves KRUMENACKER

L'enfer rend-il meilleur ?

L'existence de l'enfer est une question théologique. Mais l'utilisation de ce qu'établissent les théologiens est également une question, très différente de la première. On sait que la "pastorale de la peur" a longtemps joué sur la crainte d'une damnation éternelle pour inciter à la conversion, quitte à ce que les sermons "terroristes" des missions soient contrebalancés par des propos plus bienveillants lors des retraites ou au confessionnal [1]. Nous voudrions montrer dans cet article que c'est le discours pastoral qui est premier face aux opinions théologiques et que c'est lui qui préside à la rédaction des textes sur l'enfer. Pour cela, nous étudierons un cas précis, la discussion sur l'existence des peines éternelles au XVIIIe siècle.

I

Une remise en cause lointaine

Sans remonter très loin en arrière, on peut rappeler que, dès le XVe siècle, l'humaniste florentin Pic de la Mirandole, grand admirateur d'Origène, affirmait que "le péché mortel qui se déroule dans un temps limité ne peut être puni que d'une peine limitée et non d'un

1 Sur ce thème, le livre classique est celui de J. DELUMEAU, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1983.

châtiment éternel" [2]. Origène est d'ailleurs plusieurs fois édité au début du XVI[e] siècle [3]. Il marque profondément Érasme qui insiste sur la bonté de Dieu et qui influencera les courants socinien et arminien, principaux représentants d'un "christianisme libéral".

Fauste Socin (1539-1604) n'a peut-être pas nié expressément l'éternité des peines de l'enfer, mais son adogmatisme et son rationalisme allaient en ce sens. Ses disciples l'ont refusée expressément, en particulier Ernst Soner [4] et surtout Dirk Camphuysen [5]. Ceux-ci penchent plutôt pour l'anéantissement des pécheurs endurcis. Cette opinion, plus facilement conciliable que l'idée de peines éternelles avec la bonté de Dieu, semble s'être répandue bien au-delà des cercles sociniens, et elle est dénoncée aussi bien par les catholiques que par les protestants, comme en témoignent deux vigoureuses attaques contre elle, à la fin du XVII[e] siècle. En 1697, l'abbé de Cordemoy publie *L'Éternité des Peines de l'Enfer contre les Sociniens*, en accumulant les preuves tirées de l'Écriture et des Pères, et en critiquant l'opinion d'Origène ; la même année, Bayle publie la première édition de son *Dictionnaire historique et critique* et condamne la doctrine socinienne, qu'il distingue cependant de celle d'Origène qui, à son avis, est pire : en effet, il vaut mieux aux pécheurs leur anéantissement que leur rétablissement final dans une béatitude éternelle [6]. La distinction n'est cependant pas toujours évidente : un autre socinien, Noël Aubert de Versé, pasteur devenu médecin et converti au catholicisme, semble plutôt admettre des punitions proportionnées à chacun et un feu qui brûlera le temps qu'il faudra [7].

Quant à Bayle, il expose avec beaucoup de force les arguments des manichéens sur la bonté et la toute puissance de Dieu d'une part, l'existence du mal d'autre part ; il semble personnellement s'en sortir par un fidéisme prudent tout en faisant de la bonté le principal attri-

---

2 *Opera omnia*, Bâle, 1572, I, p. 94 (extrait des *Neuf Cents Thèses* de 1486) ; cité par J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, p. 492.

3 H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Hagae Comitis / Steenbruge, Abbaye Saint-Pierre, M. Nijhoff, 1971.

4 *Demonstratio theologica*, 1631. D'après DELUMEAU, *Rassurer et protéger*, p. 496.

5 *Ibid.* Une présentation plus complète de la pensée de Camphuysen peut être trouvée dans L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII[e] siècle*, Paris, 1969, p. 87 sv. (éd. de 1987).

6 Article "Origène", rem. B ; Bayle s'attaque à Jurieu, dont *le Tableau du socinianisme* (1690) accablait les sociniens plus qu'Origène ; voir aussi l'article "Socin".

7 *Le Protestant pacifique*, Amsterdam, 1684.

but de Dieu [8]. Mais cela a provoqué une longue controverse, de 1705 à 1708, avec Jaquelot, qui cherche à montrer que ce sont les damnés eux-mêmes qui sont cause de la prolongation de leur peine et que celle-ci consiste en la réflexion qu'ils seront privés de la gloire des bienheureux en raison de leurs crimes [9].

Les opinions contre l'éternité des peines sont particulièrement répandues en Angleterre. On les trouve chez certains platoniciens de Cambridge, comme George Rust, évêque de Dromore, qui imagine un échelonnement des peines purificatrices ; Henry Hallywell, auteur d'un *Deus justificatus* paru en 1668 ; Peter Sterry et Jeremiah White, qui rendent compatible la prédestination calvinienne avec le salut universel ; le comte de Shaftesbury, dont l'ouvrage *Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699) a eu plusieurs rééditions (1726, 1730, 1732, 1734). On les trouve également chez les ariens antitrinitaires comme John Biddle ou Samuel Richardson au milieu du XVIIe siècle, John Locke ou Isaac Newton un peu plus tard [10]. Les millénaristes anglais, disciples plus ou moins lointains du mystique silésien Jacob Boehme, partagent presque tous des convictions semblables, bien que Boehme lui-même ait professé la doctrine de l'éternité des peines infernales [11] : c'est le cas, au XVIIe siècle, du "*digger*" Gerard Winstanley, des "*seekers*" Richard Coppin, John Everard, Henry Vane, John Webster, John Osborn, et du groupe des "*Behmenists*" animé par John Pordage, qui donnera naissance à la Philadelphian Society de Jane Lead ; celle-ci proclame le salut final de toute l'humanité grâce à la Femme.

Des liens existant entre tous ces groupes hétérodoxes, leur doctrine se répand assez largement. La négation d'un enfer éternel se retrouve par exemple chez un certain nombre de piétistes. Le pasteur Pierre Poiret parle d'une purification après la mort dans son *Oeconomie divine* (1687) [12], idée qui rencontre une certaine adhésion en Allemagne, malgré des protestations françaises (de Jurieu) et allemandes (de Neumann et Jaeger) [13] ; l'origénisme semble également répandu dans cer-

8 E. Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, t. 2.
9 Résumé de toute cette controverse dans G. Minois, *Histoire des Enfers*, Paris, 1991, p. 304 ss.
10 Delumeau, *Rassurer et Protéger*, p. 498-502.
11 S. Hutin, *Les Disciples anglais de Jacob Boehme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1960.
12 M. Chevallier, *Pierre Poiret 1649-1719. Du Protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 238-239.
13 M. Chevallier, *Bibliotheca dissidentium*, t. V, *Pierre Poiret*, Baden Baden, Valentin Koerner, 1985, p. 84.

tains cercles piétistes de Suisse et chez les “prophètes” protestants cévenols [14].

Enfin, en dehors des cercles religieux, le thème de l’incompatibilité entre un Dieu bon et des peines infinies est largement exploité par les libertins, comme l'auteur inconnu des *Quatrains du déiste,* Cyrano de Bergerac, Dehénault ou Chaulieu [15].

Ce rapide tour d'horizon permet de voir que le débat est vif autour de 1700 sur la question de l'enfer, même si la négation de son éternité reste apparemment minoritaire et concerne essentiellement des groupes hétérodoxes, catholiques et surtout protestants. Nous allons à présent examiner comment la question se pose à la fin du XVII[e] et au début du XVIII[e] siècle.

II

L'éternité de l'enfer en question

Le 7 mars 1690, John Tillotson, futur archevêque de Canterbury, prononce devant la reine un sermon sur l'éternité des tourments, qui pose le problème de leur compatibilité avec la bonté de Dieu. Il montre que les méchants sont clairement menacés de peines infinies, mais il refuse l'argument selon lequel les offenses contre un Dieu infini sont infinies et méritent une peine infinie ; il estime que les peines sont déterminées moins par la qualité, le degré ou la durée de l'offense que par des considérations d'intérêt public ; c'est une affaire de sagesse et de prudence législative, non de justice abstraite. Tillotson en conclut que, si Dieu est lié par ses promesses, il n'est pas tenu de mettre ses menaces à exécution ; la justice est toujours postérieure à la bonté divine. Ce sermon a été aussitôt publié, et réédité en 1699 dans un ensemble plus vaste [16]. Il a été utilisé pour l'article “Enfer” de *L'Encyclopédie.*

---

14 E. Ritter, “La jeunesse et la famille de Marie Huber”, *Étrennes chrétiennes*, Genève, 1882, p.156, qui cite une lettre de M. H. à son oncle le mathématicien Nicolas Fatio, ami de Newton, proche des philadelphiens et des camisards français réfugiés à Londres.

15 Minois, *Histoire des Enfers*, p. 301-303 ; Delumeau, *Rassurer et protéger*, p. 504-506 ; textes dans A. Adam, *Les Libertins au XVII[e] siècle*, Paris, 1964.

16 *A Sermon preach'd before the Queen at White Hall, March 7th, 1689-1690*, Londres, 1690 ; *The Works of the most Reverend Dr. John Tillotson*, Londres, 1699.

Tillotson a été connu en français par le long compte-rendu que lui a consacré Jean Le Clerc dans sa *Bibliothèque choisie*. Il cite d'abord des extraits du sermon dans un compte-rendu de 1705 de la *Conformité de la foi avec la raison* de Jaquelot, dans lequel il affirme que croire à la bonté et à la justice de Dieu et croire aux peines éternelles sont contradictoires ; qu'il faut s'en tenir à la raison, et considérer que les passages de l'Écriture qui semblent la contredire sont sans doute mal compris. En 1706, il publie une traduction partielle, largement commentée, du sermon de Tillotson ; il ajoute que l'hébreu *holam* ne désigne pas forcément un enfer éternel, pas plus que le grec *aiônios* et il va au-delà de Tillotson en affirmant que seule l'interprétation d'une peine éternelle comme menace préventive peut être retenue [17]. Le Clerc revient encore à la charge l'année suivante, en rendant compte de *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, de Locke, qui insiste sur la surabondance de la grâce [18] ; il publiera ce texte en français en 1732. Or Le Clerc, exégète, professeur à Amsterdam, une des personnalités les plus en vue du monde protestant d'alors, appartient au courant arminien, évoqué plus haut. Il a notamment entretenu une longue controverse avec Bayle à propos du manichéisme, qu'il rejette au nom de la clarté et de la simplicité du plan divin. Il reprend pour cela bien des arguments d'Origène, qui connaît un regain d'intérêt depuis la publication, en 1668, de l'*Origeniana* de Pierre Daniel Huet [19].

L'année même où Le Clerc commence à faire connaître Tillotson aux Français, George Cheyne publie ses *Philosophical principles of natural religion ; containing the elements of natural philosophy, and the proofs for natural religion, arising from them* (Londres, 1705), où il nie l'éternité des peines au nom de principes scientifiques : la réunion des créatures avec le Créateur est analogue à l'attraction mutuelle des corps et se réalise par l'amour, de telle sorte que les créatures sont aussi heureuses que leur nature le permet [20].

---

17 *Bibliothèque choisie, pour servir de suite à la bibliothèque universelle*, Amsterdam, t. 6, p. 412-422; et t. 7, p. 292-360.

18 *Ibid.*, p. 74-178.

19 Plusieurs éditions de ses œuvres à la fin du XVIIe siècle, des biographies, des discussions de sa théologie : cf CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène, op. cit.*

20 E. R. BRIGGS, "Mysticism and Rationalism in the Debate upon Eternal Punishment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 24, 1963, p. 248-250.

Toujours en Angleterre, Thomas Burnet († 1715), un proche du groupe platonicien de Cambridge, nie également l'éternité des peines au profit du système origénien du rétablissement final, dans un ouvrage qui circule clandestinement avant d'être publié après sa mort, et qui aura un grand succès, De *Statu mortuorum et resurgentium liber* [21]. William Whiston, successeur de Newton à Cambridge comme professeur de mathématiques et expulsé de cette université pour arianisme, refuse l'idée d'un enfer éternel au profit de spéculations curieuses sur le sort des âmes après leur mort, avant de publier en 1740 *The Eternity of Hell Torments*, où il insiste sur le pardon divin, où il s'élève contre l'idée d'un Dieu cruel qui condamnerait ses créatures à des supplices sans fin, et où il établit qu'aucun écrivain chrétien antérieur à Tertullien n'a affirmé l'éternité des peines [22].

La doctrine du salut universel apparaît également en Allemagne, notamment à travers la prédication du couple piétiste Petersen. Leurs idées principales sur le sujet sont exprimées dans un ouvrage anonyme de 1699, *Das Ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen*, sans doute d'Eleonore von Merlau, épouse Petersen. Son mari prolonge la réflexion en publiant *Das Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge*, en trois volumes (1700-1710). Ils affirment une restauration universelle, après un temps de purgation des peines [23].

En France, un chanoine du diocèse de Saintes, Pierre Cuppé, veut réfuter l'abbé de Cordemoy, cité plus haut, en écrivant *Le Ciel ouvert à tous les hommes ou Traité théologique par lequel, sans rien déranger des Pratiques de la religion, on prouve solidement par l'Écriture sainte et par la raison que tous les hommes sont sauvés* (1716) [24]. Ce traité, condamné par les autorités diocésaines de Saintes, circule en manuscrit, puis est corrigé par son auteur en 1740. Il est publié pour la première fois, dans une traduction anglaise, en 1743, et il n'est édité en France qu'en 1768. Cuppé proclame un Dieu dont la bonté est infinie et il insiste, lui aussi, sur la surabondance de la grâce, qui per-

---

21 Editions en 1720, 1723, 1726, 1727, 1728 ; cinq traductions en anglais de 1727 à 1739, une en français en 1731.

22 Résumé des positions de Whiston dans DELUMEAU *Rassurer et protéger*, p. 502-503.

23 J. WALLMANN, *Der Pietismus, (Die Kirche in ihrer Geschichte*, dir. B. Moeller), Gottingen, 1990, p. 84-89 et 102-104.

24 Principale étude sur ce sujet : E.R. BRIGGS, "Pierre Cuppe's debts to England and Holland", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 6, 1958, p. 37-66. Résumé de l'ouvrage dans DELUMEAU, *Rassurer et protéger*, p. 510-512.

met, par les mérites des souffrances du Christ, de sauver tous les hommes.

Quand l'œuvre de Cuppé est enfin éditée, la controverse sur l'éternité des peines est déjà importante, en raison des ouvrages de Marie Huber [25]. Cette théologienne et philosophe lyonnaise, d'une vieille famille genevoise, publie en effet en 1731 des *Sentimens differens de quelques théologiens sur État des âmes séparées des corps*, réédités en 1733 sous le titre *Le Sisteme des anciens et des modernes*. Elle aussi part de la bonté de Dieu, qui ne peut cesser de vouloir le bien, et donc d'amener ses créatures au bonheur ; comme ce n'est pas réalisé en cette vie, ce sera après la mort. Marie Huber envisage ainsi un état de purgation des âmes, où toutes les habitudes déréglées disparaîtront peu à peu devant la Vérité. Cet ouvrage, plusieurs fois réédité, donnera lieu à des réfutations, puis à des réponses de l'auteur, qui développe ses thèses dans le cadre d'une religion très rationnelle, dans les *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme*, de 1738, elles aussi souvent rééditées et complétées par leur auteur, pour répondre aux nombreuses réfutations dont elles ont fait l'objet. Elles ont beaucoup influencé le *Vicaire savoyard* de Rousseau [26].

Tous ces auteurs, et bien d'autres, sont des croyants, qui visent à une religion plus authentique. Mais leurs arguments sont repris par des philosophes moins liés au christianisme, comme Montesquieu, Marmontel, le marquis de Lassay, Morelly, l'auteur de l'article "enfer" de *l'Encyclopédie*, etc. A la fin du XVIIIe siècle, dans l'opinion éclairée, la croyance en l'enfer a à peu près disparu ; c'est le cas aussi chez nombre d'ecclésiastiques, comme le jésuite Gravina, l'apologiste Bergier, et même Fénelon [27].

---

25 E.R. Briggs, "Marie Huber and the Campaign against Eternal Hell Torments", *Women and Society in 18th Century France*, Londres, Athlone Press, 1979, p. 218-228.

26 Notons au passage que Madame de Warens croyait au purgatoire, mais pas à l'enfer : J.J. Rousseau, *Confessions*, La Pléiade, p. 228-229.

27 Sur les Lumières, Delumeau, *Rassurer et protéger*, p. 509-518 ; sur Gravina et Bergier, *id*, p. 489-491 ; sur Fénelon, A. de Compigny, *Les Entretiens de Cambrai*, Paris, 1929, p. 45-46 ; pour une vue générale à la fin du siècle, P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977, p. 605.

III

Faut-il prêcher l'éternité des peines ?

La principale opposition à l'éternité des peines, on le voit, vient de l'insistance sur la bonté de Dieu, que sa justice ne peut contredire. Les plans de Dieu, pour tous ces auteurs, doivent être simples, rationnels, n'admettre rien de contradictoire. Aussi n'est-il pas étonnant que la controverse se développe dans la deuxième moitié du XVIIe siècle et à l'époque des Lumières, dont on sait l'attachement au bonheur, corollaire anthropologique de la bonté de Dieu [28]. À ces auteurs, les tenants de la position traditionnelle répondent que la raison doit s'incliner devant les mystères révélés ; que l'étude exégétique est plus complexe qu'il n'y paraît, que si les mots *holam* et *aiônios* peuvent désigner des peines limitées, ils évoquent aussi quelquefois une durée infinie ; que de nombreux textes des deux Testaments affirment clairement l'éternité des peines ; que toute la Tradition de l'Église, tous les Pères (sauf Origène, qui est hérétique et dont on n'est pas sûr du salut) affirment l'existence de l'enfer.

Mais leur argumentation n'est pas pleinement convaincante sur les plans philosophique et théologique, à propos de l'articulation entre bonté et justice de Dieu, et leurs preuves scripturaires dépendent souvent d'une lecture littérale rejetée par leurs adversaires. Aussi la controverse peut-elle durer indéfiniment. Mais l'essentiel n'est sans doute pas de savoir si l'enfer existe ou non. Si Dom Sinsart entend réfuter le système de Marie Huber, c'est parce qu'il est dangereux, car il sert à tranquilliser la conscience, à persuader que le péché ne sera pas pleinement puni [29]. Or cette question de l'utilité de l'enfer revient dans presque tous les ouvrages, au point qu'on peut se demander si ce n'est pas l'enjeu réel de la controverse.

D'autres réfutateurs de Marie Huber pensent également que le système du rétablissement mène à l'immoralisme. Pour le professeur Ruchat, de Lausanne, l'absence de peines éternelles ne retiendra plus les hommes dans leurs crimes ; le recenseur du *Système des Anciens* pour

---

28 Sur le bonheur, il faut rappeler l'étude classique de R. MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, 1979 (rééd. 1994).
29 Dom SINSART, *Défense du dogme catholique sur l'Eternité des peines*, Strasbourg, 1748, p. VI-VIII.

les *Mémoires de Trévoux* est du même avis [30]. Seul le pasteur genevois De Roches pense que ce système n'est pas dangereux, et que l'éternité des peines est peut-être incompatible avec la bonté de Dieu ; mais il ajoute aussitôt que les peines limitées décrites par Marie Huber restent assez terribles [31]. Cette question est en fait la seule qui préoccupe vraiment Marie Huber, marquée dans sa jeunesse par le piétisme, et qui fait du bien vivre l'essentiel du christianisme, les problèmes théologiques étant très secondaires. Selon elle, une peine éternelle est tellement effrayante que personne ne peut sérieusement se compter au nombre des damnés ; elle n'a donc aucun effet dissuasif. Au contraire, savoir qu'on devra être purgé de tout ce qu'il y a de faux dans notre vie, et que ce sera douloureux, même si c'est pour un temps limité, devrait inciter à chercher le vrai dès ici-bas [32].

La controverse autour de Marie Huber n'a rien d'exceptionnel. Camphuysen disait déjà contre ceux qui pensaient qu'une doctrine niant l'éternité des peines ruinerait la société en ôtant la peur des châtiments futurs, que ce sont les châtiments terrestres qui arrêtent les criminels et que croire à un enfer éternel conduit à la superstition, à la folie, voire au suicide [33]. Le Clerc avait renchéri sur l'idée de Tillotson que les menaces sont peut-être simplement préventives, en avançant que ce n'est pas la durée des peines qui effraie, mais leur relation avec les sens [34]. En revanche Burnet ne tient pas à ce que ses idées se répandent, car il pense qu'elles pourraient mener au vice ; il a donc la même position que ses contradicteurs, ce dont se félicite dom Sinsart [35]. Petersen admet que l'universalisme doit être prêché avec discrétion, mais il considère aussi que le dogme du tourment éternel est une invention du diable pour conduire les âmes au désespoir ou à la révolte : "quel fruit la doctrine de l'éternelle damnation a-t-elle porté jusqu'à présent ? A-t-elle rendu les hommes plus pieux ? Au contraire, quand ils ont dûment considéré la disproportion cruelle et effrayante entre punitions et péchés, ils ont commencé par ne plus

---

30 A. Ruchat, *Examen de l'Origénisme*, 1733 : *Mémoires de Trévoux*, décembre 1735, p. 2397-2413.
31 F. De Roches, *Défense du Christianisme, ou Préservatif contre un ouvrage intitulé...*, Lausanne et Genève, 1740, t. 2, p. 277-287.
32 *Le Sisteme des anciens et des modernes*, éd. cons. : Amsterdam, 1733, p. 116-128. L'auteur reprend souvent cet argument dans ses autres livres.
33 Delumeau, *Rassurer et Protéger*, p. 496.
34 *Bibliothèque choisie*, t. 7, 1706, p. 317-319.
35 Sinsart, *Défense du dogme catholique*, p. 288-293.

croire à rien et ont estimé que les livres de l'Écriture sainte ont été compilés par les prêtres qui jugèrent de telles menaces nécessaires pour tenir les masses sous leur contrôle" [36]. Cuppé lui aussi estime que la doctrine de l'enfer éternel porte à la crainte servile, ruine la morale en décourageant les hommes, et empêche d'aimer Dieu, considéré comme un être cruel toujours aux aguets de nos fautes.

L'intérêt de cette controverse est que ce n'est pas le dogme en lui-même qui apparaît central. Des deux côtés, certains doutent de leurs conclusions : Tillotson, Burnet, De Roches ; d'autres semblent plus sûrs de ce qu'ils avancent. Mais l'important n'est pas là. La réaction très vive des théologiens orthodoxes à la négation des peines éternelles s'explique par l'"impiété" dont feraient preuve ceux qui répandent cette opinion et qui, explique dom Sinsart, ne peuvent, qu'avoir un cœur vicieux et corrompu. Le même auteur pense que leur système renverse tout le christianisme, car il rend inutile la rédemption — ce qui est loin d'être évident... Mais c'est surtout grave parce que les hommes n'auraient plus peur des conséquences de leurs péchés. Nier l'enfer éternel serait, d'après l'abbé de Cordemoy, ouvrir la porte au crime. La foi et les mœurs vont ensemble ; se tromper sur l'une, c'est ne pas pouvoir agir en chrétien. Mais c'est ce dernier point qui importe. En définitive, s'il faut proclamer le "dogme" de l'éternité des peines, c'est parce qu'il est indispensable pour la vie chrétienne. L'enfer intéresse donc surtout la théologie morale et la pastorale.

Les sociniens, les "nouveaux origénistes" et autres hétérodoxes, on l'a vu, se placent sur le même plan, mais leurs conclusions sont opposées : prêcher des peines éternelles est sans effet, voire nuisible ; un châtiment limité, ou la disparition pure et simple des méchants aurait au contraire un meilleur effet dissuasif. Seul Bayle peut sortir de cette problématique, en dissociant totalement la foi et les mœurs et en proclamant l'autonomie de la morale, quand il suppose des athées vertueux. Mais il ne sait pas comment concilier, autrement que par le fidéisme, la bonté, la toute-puissance et l'omniscience de Dieu, avec une liberté humaine qui conduit au péché et au mal.

Le problème se déplace cependant et se retrouve au centre de la théologie dogmatique, en mettant en jeu l'image même de Dieu. C'est ce

---

36 Petersen, *Mysterion....* cité par Delumeau, *Rassurer et protéger,* p. 501.

qu'ont bien senti les négateurs des peines éternelles : pour eux, l'existence d'un enfer empêche de faire de la bonté le principal attribut de Dieu. Pire, elle suppose un Dieu barbare, cruel, sadique. Shaftesbury, dans son *Inquiry concerning Virtue and Merit*, va plus loin, en montrant que la peur de Dieu peut conduire à des attitudes non fondées dans la conscience : on évite le mal pour ne pas être puni, mais on continue à y aspirer, et on fait un bien qu'on déteste, simplement pour être récompensé. C'est une vision très anthropomorphique de Dieu et de ses rapports avec les hommes. En réalité, la véritable vertu ne recherche pas son intérêt, c'est la fierté de faire le bien aux yeux de l'Être infiniment respectable. C'est par amour du bien qu'il faut faire le bien et fuir le mal. En cela, Shaftesbury est parfaitement orthodoxe, à une nuance près : son contradicteur, John Balguy, affirme que l'exercice de ce qui est effectivement la véritable vertu n'est pas incompatible avec la croyance dans les récompenses et les peines éternelles [37]. Shaftesbury, et tous les négateurs de l'enfer avec lui, pourraient répondre que la bonté n'apparaît alors plus comme le principal attribut divin et qu'on ne peut plus fonder la recherche du bien comme étant le principal devoir de l'homme. Le christianisme, comme la raison, seraient trahis.

Cette controverse va finalement tourner court. On trouve encore, à la fin du XVIII[e] siècle, des théologiens pour nier les peines éternelles, comme le pasteur de Neuchâtel Samuel Petitpierre, d'autres qui plaident pour un "salut large" et qui insistent sur la miséricorde infinie de Dieu. Mais les doctrines officielles, catholique et protestantes, ne changent pas, et la "pastorale de la peur" sera toujours largement employée au XIX[e] et dans la première moitié du XX[e] siècle. Dans le même temps, les philosophes, depuis Diderot, d'Holbach, Meslier (publié par Voltaire) ou Morelly se sont saisis de ce thème pour montrer qu'un Dieu bon ne peut être le Dieu des chrétiens ; des âmes sincères, comme Jean-Jacques Rousseau ou Madame Roland, se sont éloignées du christianisme pour le déisme ; et les populations se sont, sans bruit, détachées de la croyance dans des peines éternelles — non sans, également, quitter quelquefois les églises [38]. Le jugement de

---

37 *A Letter to a Deist, concerning the beauty and excellency of moral virtue, and the support and improvement which it receive from the Christian revelation*, Londres, 1726.
38 DELUMEAU, *Rassurer et protéger*, p. 513-522.

Petersen, selon lequel l'enfer éternel détourne les gens de la religion, n'est peut-être pas faux, du moins pour la période contemporaine. Même s'il est toujours difficile de trouver des causes simples à un phénomène aussi complexe que le détachement vis-à-vis des Eglises.

Finalement, cette controverse, bien oubliée aujourd'hui, n'aura pas servi à grand chose. Elle a pourtant le mérite de nous révéler l'enjeu véritable de la proclamation des peines éternelles, indépendamment de la vérité ou non de cette doctrine : empêcher les hommes d'être entraînés vers le crime (ce qui suppose, notons-le, une anthropologie bien pessimiste), au risque de donner une image de Dieu bien problématique aux yeux des non-théologiens.

Yves KRUMENACHER
Faculté de théologie de Lyon

Pascal MARIN

L'imaginaire de l'enfer ou la grâce interdite

Dans ce qui suit, il ne sera pas d'abord question de la réalité eschatologique de l'enfer ; l'Écriture en parle, la théologie la comprend comme une possibilité inhérente à la liberté humaine, cette possibilité dût-elle rester sans réalisation effective, *l'enfer existe mais il est vide* [1]. Nous nous attacherons bien plutôt, dans ces quelques pages, à l'imaginaire de l'enfer ; non pas seulement celui que les siècles passés ont sculpté au tympan des cathédrales, dans le contexte de sociétés culturellement "chrétiennes", mais des images qui surgiraient encore dans nos têtes, et circuleraient dans l'élément de notre civilisation sécularisée, images d'un lieu de négativité sans issue où des hommes seraient pris. A n'être point investies explicitement de valeur religieuse, ne portant pas toujours sur l'Au-delà, ces épreuves d'une perdition, terrestre sinon céleste, n'en appelleraient pas moins l'interprétation théologique. Or une difficulté préalable surgit, avant même de pouvoir délivrer le sens théologique de nos propres imageries infernales : il faut se demander s'il y a encore quelque chose à interpréter, subsiste-t-il vraiment aujourd'hui un imaginaire de l'enfer, et si oui, où s'atteste-t-il ?

---

1 F. Varillon, *Joie de vivre, Joie de croire*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 200 : "Ou bien Dieu nous manipule, manipule notre liberté, use de puissance pour se faire aimer, alors il n'y a aucune éventualité d'enfer ni pour lui, ni pour nous. Ou bien il est la pureté absolue de l'amour qui respecte jusqu'au fond notre liberté et s'interdit d'obtenir coûte que coûte la réciprocité de l'amour alors l'éventualité de l'enfer existe pour lui comme pour nous."

Pascal MARIN

I

Épreuves actuelles de l'enfer

De décembre 1996 à mars 1997, à Lyon, au *Centre d'histoire de la résistance et de la déportation* s'est tenue une commémoration d'événements de la seconde guerre mondiale sur le thème : "19.9.1941, une journée en enfer, le ghetto de Varsovie". L'"enfer"..., l'imaginaire de l'enfer n'a donc point disparu de notre culture sans "Dieu", mais il subit en l'occurrence un drôle de renversement. Lieu de perdition, lieu sans retour, cet enfer là est peuplé d'innocents.

Autre épreuve que nous retenons, cinématographique cette fois ; il s'agit de *Breaking the waves*, un film du réalisateur danois Lars von Trier, sorti dans les salles fin 1996. Il y est beaucoup question de l'enfer. La toile de fond du scénario est une petite église puritaine dans l'Écosse des années 50, laquelle ne transige pas avec le dur code moral qu'elle impose à ses fidèles. Quant aux sanctions auxquelles elle a recours, pour les vivants, c'est une mort sociale, l'excommunication ; pour les morts, c'est l'enfer. Le "rite" des funérailles est sobre dans le cas d'un fidèle exclu, il consiste en une phrase prononcée au bord de la tombe, alors que l'on y descend le cercueil, "tu es un pécheur, tu as ta place en enfer".

Ces deux épreuves actuelles de l'enfer suffisent peut-être à en cerner la nature spécifique : "enfer" désignerait aujourd'hui l'image d'un lieu de perdition, où certains hommes sont parqués, vifs ou morts, par la décision d'autres hommes, quoiqu'il en soit de la raison invoquée, religieuse ou profane, pour justifier cette décision. Afin de comprendre alors la spécificité de nos imageries infernales, il faut les confronter aux anciennes images de l'enfer et se souvenir qu'au tympan des cathédrales comme dans l'Évangile, c'est le "Fils de l'homme" qui siège au Jugement dernier, révélant à tous et à chacun le sens ultime de son agir : "et ils s'en iront, ceux-ci à un châtiment éternel, mais les justes à une vie éternelle" (Mt 25, 46). Les acceptions actuelles de l'enfer reposeraient donc sur un détournement de la fonction judiciaire eschatologique ; le jugement n'y étant plus remis, dans la foi, au juste juge d'au-delà l'histoire, le "Fils de l'homme", le Christ, mais désormais perçu comme devant être assumé par l'homme dans le champ de l'histoire ; les multiples images de l'"enfer", et les terribles réalisations qu'elles connaissent, répondraient toutes, de ma-

nières diverses, à une unique haute tâche judiciaire, dont l'homme moderne s'imaginerait être chargé, qu'il le sache ou non.

S'il en est ainsi, il y a alors urgence à se demander, entre l'ancien et l'actuel, ce qui s'est produit pour expliquer une telle mutation. La grande mutation c'est, depuis Galilée peut-être, "les Lumières" certainement, la mort progressive de la référence eschatologique dans la culture, la "mort de Dieu", une référence extra-historique qui perd sa place au fondement des institutions sociales. Il faut alors noter, pour ce qui nous occupe ici, que l'œuvre par excellence où se pense cette mutation, est une œuvre aussi, où est clairement perçue une perversion possible de la justice, dans la société sans "Dieu". Nietzsche, en effet, exhibe et stigmatise un "Jugement dernier", devant lequel les hommes ne sont pas tous convoqués par une instance plus puissante qu'eux dans l'ordre de la justice, mais qui devient l'instrument de la violence des uns sur les autres : "que font-ils de la vengeance et de la haine ? Avez-vous jamais entendu de tels mots ? ce qu'ils réclament, ils ne l'appellent pas représailles, mais "triomphe de la justice" (...) Ils l'appellent "Jugement dernier"" [2].

Cette prétendue "justice", Nietzsche perçoit son véritable visage : il y reconnaît la "haine" là où elle se cache, c'est elle qui, pour lui, toujours à nouveau et de multiples manières, suscite "l'imagination féconde de l'enfer" [3]. Or Nietzsche ne se contente pas d'une critique, il voudrait aussi assumer authentiquement la question à laquelle l'imaginaire de l'enfer prétend répondre : l'exigence de la justice.

II

Enfer et justice selon Nietzsche

Nietzsche pense que là où prolifèrent des images de l'enfer, là se signale une maladie de l'agir humain ; il s'agit d'un drôle d'agir, lequel face à tout ce qui est perçu, en soi ou en l'autre, comme n'allant pas, consiste en un pur rejet, en un "çà ne va pas !", qui isole le négatif et l'enferme définitivement dans le "ne pas aller" de notre perception ; ainsi l'enfer se logerait dans les creux de nos ressentiments. Par

2 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I, § 14, O.P.C., Paris, Gallimard, p. 244.
3 *Ibid.*, III, § 20, p. 330.

cette attitude malade, toute déficience est mise au compte d'un état de fait immuable, c'est la croyance que "tout est perdu", avec une illusion quant à nos capacités de juste jugement, et l'adoration idolâtre de notre propre impuissance. La justice authentique est pour Nietzsche d'une toute autre nature, elle est le beau fruit d'un agir puissant, réparateur, guérisseur. Renonçant au "c'est perdu, c'est l'enfer", l'homme qui se met au travail pour porter le salut là où un mal est identifié, connaît sa propre justification dans l'œuvre de guérison accomplie : "dès l'instant où la justice m'apparut, je brisais mes idoles et eus honte... et forçais mon œil à regarder là où il n'aimait pas et à y porter l'amour" [4]. On peut être fasciné par ce que l'on n'aime pas, et en accepter passivement la perte, c'est la fabrique de l'enfer, ou bien avoir la force de visiter ce qui ne va pas, en soi ou en autrui, et y porter l'amour, là s'engendre la justice.

Pour passer de l'agir malade à l'agir sain, il y faut la rupture radicale d'une véritable conversion. Et l'un des thèmes cardinaux de la pensée de Nietzsche, l'éternel retour, peut aussi être compris comme la pièce maîtresse du dispositif thérapeutique de l'agir, plus précisément comme son "convertisseur". L'éternel retour n'est pas un concept, mais une pensée aussi dangereuse qu'efficace, laquelle a la puissance de restaurer en l'homme un agir sain. La confrontation à sa propre vie, par la mise en perspective abyssale de son éternelle répétition, a pour effet premier d'amplifier à l'infini la perception ce qui n'y va pas ; la seule échappatoire à cette vision mortifère s'ouvre à la force d'un "oui" : accepter cette vie au point d'en désirer le retour à l'identique et, dans cette acceptation, la libérer. Par la vertu libératrice de l'amour, se réouvre alors le possible d'un agir authentique, qui va briser le cycle infernal de la répétition. [5].

---

4 F. NIETZSCHE, *Fragment posthume.*

5 *Ibid., Le Gai savoir*, § 341 : ""Le poids le plus lourd. - Et si, un jour ou une nuit, un démon venait se glisser dans ta suprême solitude et te disait : "cette existence, telle que tu la mènes, et l'as menée jusqu'ici, il te faudra la recommencer et la recommencer sans cesse ; sans rien de nouveau ; tout au contraire ! La moindre douleur, le moindre plaisir, la moindre pensée, le moindre soupir, tout de ta vie reviendra encore, tout ce qu'il y a en elle d'indiciblement grand et d'indiciblement petit, tout reviendra, et reviendra dans le même ordre, suivant la même impitoyable succession (...) Si cette pensée prenait barre sur toi, elle te transformerait peut-être, et peut-être t'anéantirait ; tu te demanderais à propos de tout : "Veux-tu cela ? le reveux-tu ? une fois ? toujours ? à l'infini ?" et cette question pèserait sur toi d'un poids décisif et terrible ! Ou alors, ah ! comme il faudrait que tu aimes la vie pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation !""

Avec la pensée de l'éternel retour, Nietzsche voudrait donc assumer le pouvoir de conversion, que l'on a longtemps attribué à la prédication de l'enfer, pour mieux sans doute s'en affranchir, car prêcher l'enfer, c'est enfermer l'homme dans l'impasse d'une fausse conversion. En lui présentant le contre-idéal de l'agir mauvais, on ne peut en effet que le condamner à être le comédien d'un idéal, et l'induire à une succession de gestes qui ne sont pas les siens, mais ceux d'un simulacre, "l'homme bon". Ce faisant est niée la particularité de toute geste humaine authentique, où les actes ne peuvent reproduire un modèle universel, mais prennent leur poids d'humanité, par leur degré d'intégration à la réalité d'*un* chemin : "Voilà — maintenant mon chemin : où est le vôtre ?" ; à ceux qui me demandaient "*le* chemin" ainsi ai répondu ; car le chemin — cela n'existe pas !" [6] Aux oreilles du chrétien, cette parole est choquante, car pour lui "le chemin" existe, c'est le Christ, qui déclare : "Je suis *le* chemin, la vérité, la vie" (Jn 14, 10) ; mais faut-il rappeler que si ce chemin-là est pour tous, c'est qu'il n'est le chemin particulier de personne ? La suite du Christ, où s'accomplit l'existence chrétienne, ne consiste pas à s'imaginer le chemin christique idéal et à le réaliser à force de morale et de piété, c'est à l'inverse un "laisser le Christ" investir son propre chemin, jusqu'à pouvoir confesser : "ce n'est plus moi qui vit, mais le Christ qui vit en moi" (Ga 2, 20).

Pas plus que dans l'Évangile, on ne trouve chez Nietzsche, d'anthropocentrisme ; la justice authentique y relève d'une instance toujours "décentrée" par rapport à l'homme, sa conscience, ses représentations. Cette instance habite la réalité humaine du côté du corps, dans une indisponibilité à l'immédiat d'un jugement. En préservant les droits d'une instance autre, Nietzsche semble donc assumer, du point de vue de la justice, l'héritage de la "mort de Dieu" dans la culture [7]. Et dans le bain de cette pensée, nos épreuves actuelles de l'enfer se révèlent comme autant de ratés dans l'ordre de la justice. Avec l'imaginaire infernal et ses infinies métamorphoses, nous rencontrerions toujours à neuf les effets d'un mauvais regard posé sur la vie, lequel la fige dans ses imperfections et rive en retour le sujet de ce

---

6 F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, *De l'esprit de pesanteur*, § 2, p. 216

7 Cette instance chez Nietzsche n'est pas "Dieu", mais la Vie pensée comme *Wille zur Macht*, à savoir la volonté de puissance artiste, créatrice et interprétante, qui s'actualise en l'homme, mais ne procède pas de lui.

regard à une position humainement fausse, celle de juge au tribunal d'un jugement "dernier".

Mais pour atteindre à une compréhension théologique de l'imaginaire de l'enfer, tel qu'il s'expose aujourd'hui, c'est bien vers l'Écriture qu'il faut se tourner ; et puisque l'enfer trouve sa place dans l'économie de la justice, la question que nous allons poser à l'Écriture est la suivante : qu'est-ce que la justice en sa vérité théologale, la justice de Dieu ?

III

De la Justice de Dieu

L'Écriture est un unique procès, le procès de Dieu et de l'homme, avec son droit, ses fonctions judiciaires, ses récits de procédure, et des jugements fameux ; ne pouvant pas convoquer toute cette immense matière, nous aimerions simplement suggérer le mouvement qui l'anime, ce petit rien qui en change le tout, où Dieu se révèle en sa Justice, et dont le nom est "grâce". Ce tour scripturaire quant à la justice est particulièrement manifeste dans un célèbre passage du livre d'Isaïe (45, 8-13) :

> "Cieux, épanchez-vous là-haut, et que les nuages déversent la justice,
> que la terre s'ouvre et produise le salut,
> qu'elle fasse germer en même temps la justice.
> C'est moi, Yahvé, qui ai créé cela.
> Malheur à qui discute avec celui qui l'a modelé, vase parmi les vases de terre !
> L'argile dit-elle à son potier : "que fais-tu ? ton œuvre n'a pas de mains !"
> Malheur à qui dit à un père : "pourquoi engendres-tu ?
> et à une femme : "pourquoi mets-tu au monde ?
> Ainsi parle Yahvé, le Saint d'Israël, son créateur :
> On me demande des signes au sujet de mes enfants,
> au sujet de l'œuvre de mes mains, on me donne des ordres.
> C'est moi qui ai fait la terre et créé l'homme qui l'habite,
> c'est moi qui de mes mains ai déployé les cieux,
> et qui ai donné des ordres à toute leur armée.
> C'est moi qui ai suscité (le roi Cyrus) dans la justice,

et qui vais aplanir toutes ses voies. C'est lui qui reconstruira ma ville,
qui rapatriera mes déportés, sans rançon ni indemnité,
dit Yahvé Sabaot."

Le contexte historique de ces versets est la déportation d'Israël à Babylone. Le roi Cyrus libère les déportés, et les laisse repartir à Jérusalem. Dans l'acte de grâce du roi, le prophète Isaïe voit l'agir même de Dieu : en Cyrus, Dieu fait grâce a son peuple. Or, sur cette trame narrative, advient un drôle de discours, où c'est Yahvé qui parle. Que dit-il ? Il dit l'actualité profuse de sa création, il dit ce qu'est radicalement la justice, bien avant que l'homme ne s'empare de ce mot en diverses manières.

La justice de Dieu, ce n'est pas que l'on rembourse les dettes, que l'on paie pour ses fautes, ou que l'on rétablisse, par une juste mesure, un déséquilibre dans les échanges régulant la vie sociale et les relations entre peuples : la justice de Dieu, c'est que tout homme vive, parce que la vie lui est donnée, gratuitement. Aussi la question impie par excellence, c'est de demander à un père ou à une mère, "pourquoi cet enfant ?" Cette question se nourrit de ce qu'elle refuse, puisque seul peut la poser un homme vivant ; cette question est donc essentiellement jalouse, qui perçoit en l'autre homme une menace, alors même que celui-ci témoigne en sa vie de la mystérieuse générosité dont les deux sont bénéficiaires. Si tout questionnement qui prétend assigner Dieu au tribunal de la raison est vain, avec cette manière de "pourquoi ?", "pourquoi l'enfant ?", le ton monte : la justice de Dieu se signale aux fortes résistances qu'elle suscite.

Mais dès lors que la vie se présente, Dieu a déjà rendu son Jugement. Le jugement de Dieu est grâce, il donne la vie et la restaure par la puissance régénératrice du pardon. En libérant les déportés, Cyrus laisse percevoir l'imperceptible don premier ; en faisant grâce, dans l'excès du pardon, il délivre la vérité de la grâce. Or la justice de Dieu, ce n'est pas de faire à l'homme le cadeau de "la vie", c'est de lui accorder sa propre vie. C'est pourquoi, alors que Cyrus est un messie, un précurseur du Christ, c'est dans le Christ que va se révéler par excellence Dieu, car il est le Fils, et se montre ainsi la nature de ce qui est octroyé : vivre la vie même de Dieu, être le fils du Dieu-Père.

Le jugement de Dieu est absolu, mais il ne s'impose pas, il est ce qui suscite la liberté et ne saurait donc la contraindre ; toujours

obscurci par les condamnations de l'homme, il demeure toujours en puissance d'en manifester l'obscurité, c'est le combat de l'enfer et de la grâce.

IV

Le combat de l'enfer et de la grâce

Breaking the waves, ce film déjà cité en ouverture, n'a rien de la pure exhibition d'un imaginaire de l'enfer, ce serait insupportable à voir, et un tel spectacle n'existe pas : l'imaginaire de l'enfer n'a aucune réalité en lui-même, il subsiste dans le refus de la vie qui se donne, il est le scandale de la grâce. Le film met d'abord et surtout en scène l'histoire d'un amour tel qu'aucune morale instituée ne saurait l'accepter, un amour donc qui ne peut connaître d'autre justification que la grâce : et c'est précisément en réaction là-contre que s'exacerbe l'imaginaire de l'enfer.

Quant à l'autre épreuve évoquée, si la justice de Dieu, c'est que tout homme vive, parce qu'il reçoit sa vie de Dieu, nous voyons que désigner les événements du ghetto de Varsovie comme "enfer", c'est très précisément comprendre l'acte des bourreaux comme le plus extrême refus de la grâce. De quoi sont coupables en effet les prisonniers du ghetto ? De rien, sinon d'être né, de vivre, et d'appartenir au premier cercle des témoins de la justice de Dieu.

Mais s'il en est ainsi, si l'imaginaire de l'enfer se construit sur un refus de la grâce, comment entendre les protestations à la justice, dont il s'accompagne souvent ? Nous avons vu Nietzsche les congédier, qui prononce en écho le mot de "haine". Or si l'Écriture ne peut reconnaître une justice qui, d'une manière ou d'une autre, ne respecte pas l'instance eschatologique du Jugement dernier, ne peut-elle toutefois pas conférer à un certain imaginaire de l'enfer une place légitime dans l'économie du salut ? *L'imaginaire de l'enfer aurait lieu d'être, lorsque monte dans le cœur des victimes le sentiment d'une criante injustice. Ces images adviendraient en attente de la promesse évangélique du Jugement, où toute injustice sera réparée, où la vérité se manifestera. L'imaginaire viendrait alors en quelque sorte faire patienter le désir des victimes, tout en attestant la réalité de ce désir...*

Nous voudrions tenir, pour conclure, que rien de tout cela n'existe, et que l'imaginaire de l'enfer s'engendre au contraire justement lorsque

faiblit le désir de la justice. Il faudrait évoquer plus précisément le contexte de l'un de ces faits divers odieux, en particulier lorsque les victimes sont des enfants ou des adolescents. La requête publique d'un rétablissement de la peine de mort pour les criminels ne tarde pas alors à se faire entendre. Mais cette manière d'honorer la justice, d'où vient-elle ? Elle vient de personnes confortées dans leur imaginaire de l'autre, qui jouissent en l'occurrence d'un supplément de ce "confort" ; ces "paisibles habitants de l'enfer" [8] ne l'avons-nous jamais été ? Chez les proches des victimes, qui eux sont atteints en leur chair, il y a certes l'effort pour comprendre l'incompréhensible et la requête d'un juste jugement, mais le désir qui se lève, et s'atteste, ce n'est pas d'abord ou même pas du tout que les coupables soient jetés vivants dans la mort, précipités en enfer ; le grand désir, l'inassouvi, est de l'ordre de la justice de Dieu, c'est que cette vie qui leur est arrachée leur revienne, que la grâce de la vie leur soit à nouveau faite.

Pascal MARIN
Dominicain,
Faculté de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon

8 H. BIANCIOTTI, *Sans la miséricorde du Christ*, Gallimard/Folio, p. 345.

ABBAYE SAINTE-MARIE DE PARIS

Figures du Christ

7-8 novembre 1997

Dans le cadre de la préparation du Jubilé de l'an 2000, une rencontre entre les milieux universitaire et monastique autour du Christ, pour une théologie plurielle.

COLLOQUE

avec la participation de

Gérard Bailhache, Martin Bourgine, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Corbin, Emmanuel Falque, Ghislain Lafont, Adalberto Mainardi, Philippe Nouzille, Pablo J. d'Ors

Renseignements et inscriptions :

Abbaye Sainte-Marie - 3, rue de la Source 75016 PARIS

Tél. 01 45 25 30 07 - Fax 01 45 24 56 12

Chantal LEROY

Jugements derniers dans l'art médiéval occidental

Femme je suis povrette et ancienne,
Ne riens ne sçait, oncques lettres ne leuz.
Au moustier voy, dont suis paroissienne,
Paradis painct, où sont harpes et luze,
Et ung enfer où dampnez sont boulluz.
L'ung ma fait peur, l'aultre joye et liesse...

F. VILLON

Au-delà des siècles, serait-ce la même expérience émotionnelle qu'Umberto Eco fait vivre à son jeune moine Adson de Melk [1] "ébloui" par le portail d'une abbatiale italienne et "le muet discours de la pierre historiée" ? On sait que le Christ au "visage sévère et impassible", la dextre qui "se levait dans un geste de menace" et, sur "le côté du portail,... d'autres visions horribles à voir" sont les images de l'Apocalypse de Moissac en Languedoc, Umberto Eco s'en est expliqué lui-même. Ce qu'on sait peut-être moins, c'est qu'en adaptant le roman à l'écran, Jean-Jacques Annaud y joint le linteau du Jugement dernier du portail d'Autun. Ces choix sont significatifs, ils correspon-

1 U. Eco, *Le Nom de la rose*, Paris 1982, p. 58-65.

dent à l'opinion courante actuelle qui associe l'Apocalypse aux événements des derniers temps. Cependant, et ceci est un premier point, cette lecture est une erreur ; s'il a fallu créer cet assemblage, c'est qu'il n'existait pas ; l'esprit médiéval faisait une distinction entre les thèmes eschatologiques : théophanies de la Majesté du Christ, Révélation (Apocalypse), Parousie et Jugement dernier. Nous lisons aujourd'hui ces images au travers des strates accumulées par les siècles suivants, la peur omniprésente de l'Apocalypse de la fin du XVe siècle et des premières années du XVIe, et, plus proche de nous, l'ordre moral et culpabilisateur des XVIIIe et XIXe siècles.

Parallèlement, cette relecture d'un tympan médiéval soulève des questions fondamentales. La fascination qu'éprouve Adson devant le "discours de la pierre, accessible immédiatement à la vue et à l'imagination de tous", en est une. Par la bouche du moine, l'auteur, selon une idée traditionnelle — et abusive — paraphrase les propos de Grégoire-le-Grand à l'évêque iconoclaste Sérénus [2], la peinture serait l'intrusion des illettrés. A qui était destinée cette iconographie du Jugement dernier à la fois complexe et savante et pourtant si prégnante au cœur des *illiterati* et *idiotae* ? A qui profitait-elle ? A l'âme du fidèle (moine, clerc ou laïc) qui, sur fond de foi, devait gérer son affectivité et ses phantasmes, redoutant de se trouver "dans cette vallée du Jugement ?" Ou/et à l'Église terrestre qui, comme certains l'affirment, asseyait son autorité sur une "pastorale de la peur" [3] ? Et l'artiste ? Ces images mentales lui sont une fantastique aubaine pour jouir de la beauté d'un art qui se complaît dans la variété à l'infini des formes et figures. Quelle fonction a cette image ? Les historiens et les théologiens n'ont pas fini d'en débattre, d'autant que nos mentalités "raisonnables" d'aujourd'hui, aux antipodes de la pensée symbolique médiévale, ne peuvent admettre cet accord foi/irrationnel.

La place qui m'est impartie ne permet pas de circonscrire le sujet. La richesse des images du Jugement dernier médiéval est telle qu'elle enjambe aisément les catégories d'art : architecture, sculpture et peinture — monumentale ou miniaturisée — et se nourrit de l'enchevêtrement de thèmes connexes testamentaires ou néo-testamentaires, Adam et Ève, Sein d'Abraham, Jugement de Salomon, paraboles des Vierges,

---

2 Cité intégralement par D. MENOZZI, *Les images et l'Église*, Paris, 1991.
3 Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident*, XIIIe-XVIIIe s., Paris, 1978.

du festin, de Lazare, thèmes des Vices et des Vertus… L'analyse iconographique impose de considérer des séries cohérentes. C'est pourquoi, respectant le thème de ce numéro, je me limiterai aux images tympaniques occidentales pour évoquer deux thèmes spécifiques du Jugement : le juge, la balance et trois figurations-types de l'Enfer : la gueule, les chaînes et le désordre.

Quel juge ?

Pour qu'il y ait jugement, il faut un juge. Rares sont les historiens qui ont retenu leur attention sur cette seule image [4]. On sait que les premiers grands Jugements derniers à échelle tympanique apparaissent au milieu du XIIe siècle. Depuis la paix constantinienne, le prestige dont jouissait l'iconographie impériale était trop grand pour que le décalque ne se fît pas au profit du Christ *semper et ubique victor*. Lorsque l'effondrement de Rome eût détaché l'avènement des vicissitudes du temps et de l'histoire, et que tout fut mis en œuvre, jusqu'au XII[e] siècle, au profit d'une théophanie intemporelle, la figure de Majesté subsista. À Moissac, elle provoque un frémissement cosmique et le tétramorphe participe à l'universalité de la révélation ; à Beaulieu, un signe apparaît dans le ciel, tandis qu'à l'appel des trompettes, les morts se lèvent de leur tombeau. Rien n'évoque l'acte de juger. Sur les piédroits, la parabole du Festin ou la Luxure sont bien des allusions au mal, mais de juge, pas un "mot", en l'occurrence, ici : pas une image. Le trouverons-nous aux tympans de Conques et d'Autun, d'inspiration fort différente ? Les deux mains ouvertes sur les bords de la mandorle, également tendues vers les bienheureux de droite comme vers les malheureux de gauche, n'autorisent pas à qualifier le Christ bourguignon de juge. À Conques ? Le sens de l'inscription qui accompagne la figure est plus explicite : sur le nimbe du Christ apparaît le titre que lui avait déjà donné Suger à Saint-Denis, *Judex*. Pourtant, tenons pour certain que ce n'est pas ce nom inscrit dans la pierre qui fait du Christ un juge. Il fallait une image d'une force considérable, qui puisse être comprise par tous, même par l'*ignorans "qui oncques lettres ne sus"*, une image assez puissante pour estomper les autres et s'imposer avec une telle immédiateté à tous les tympans sans distinc-

4 Signalons les travaux fort documentés d'Y. Christe, *La Vision de Matthieu*, Paris, 1973.

tion, pour que le Christ soit *invu* [5]. Certes, à Conques, la main droite se lève, tandis que la gauche s'abaisse, mais, parmi les tympans médiévaux, ce geste reste exceptionnel et, isolé de l'ensemble, il ressemblerait plutôt à celui d'un chef d'orchestre qu'à celui d'un homme de robe. Il est rare que la séparation proprement dite envahisse les tympans romans ; à Angoulême, à Saint-Jouin-de-Marne, seuls les élus sont représentés ; à Arles ou à Saint-Denis, le "jugement" est rejeté en marge de la composition ; à Saint-Paul-de-Varax, il est lié à l'ascension ; sur les portails saintongeais, il se limite à des figurations allusives empruntées aux paraboles du festin ou des Vierges… Partout, la vision théophanique reste première. Comment se fait-il alors que le Christ soit si unanimement *imaginé* juge, alors qu'il n'est pas *perçu* ainsi ? ce décalage entre les perceptions visuelles et l'imagination est en soi très significatif… Le XIII[e] le rendra encore plus manifeste. La blessure du cœur apparaît sur la poitrine nue, l'ostension des plaies et des instruments de la Passion remplace ce qui faisait la gloire de la vision. Qui *voit* sur le tympan de Bourges, dans l'élévation des paumes tournées vers le ciel, à la manière d'une offrande, un geste bien inadéquat pour présenter le Christ en juge ? C'est donc bien une opération de raisonnement qui, dans une action immédiate et fulgurante, transforme la vision en imagination. À la pure sensation visuelle objective s'adjoint de façon instantanée et absolue l'opération d'un raisonnement subjectif qui compare et associe diverses formes et images assez simples pour être comprises par tous et assez puissantes pour se subs-tituer aux autres.

"Que Dieu me pèse sur une balance juste" [6]

L'une de ces images est assurément la balance. Il ne manque pas d'explications historiques à propos des images reflétant cette "sensibilité judiciaire" qui "apparaît au Moyen-Age et dure jusque pendant l'Ancien Régime" [7], s'introduisant dans toutes les manifestations de la vie et s'érigeant en modèle de tout acte et communauté de vie. Il faut cependant aller beaucoup plus loin : il n'y a pas à l'époque mé-

5 J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, Paris, 1991, p. 51.
6 Job 31,6
7 Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, t. 1, Paris, 1977 ; J. Baschet, *Les justices de l'Au-delà*, Rome 1993

diévale de pure illustration. La balance n'est pas d'abord l'attribut du juge ou de la justice, image intellectuelle et tardive ; la balance et son verdict sans retour ont partie liée avec l'âme et son destin : elle la touche en son point le plus sensible, sa liberté. Point de basculement dans l'expérience existentielle, le mal est la quasi-frontière selon l'expression de Karl Jaspers, qui marque l'homme dans ses rapports avec le divin et son destin. Le christianisme puise dans l'imaginaire collectif l'archétype du basculement, la balance. D'un côté l'ange, le divin, de l'autre le diable ; bien au-delà de l'anecdote, bien au-delà de l'éthique, l'image renvoie l'homme à lui-même, à son être le plus profond, au *sens* de sa vie. Seul, en son âme il *sait*, il en a déjà fait l'expérience, que son cœur peut être léger ou sa conscience bien lourde, il sait qu'un jour ou l'autre son âme a pesé dans tel ou tel plateau... La métaphore de la balance est aussi vieille que l'humanité. L'ancienne Égypte et l'Inde primitive avaient déjà imaginé qu'au jour de la mort, la conscience aurait des comptes à rendre à la vérité. Sur le plateau d'une balance, le cœur du défunt, c'est-à-dire sa conscience, sur l'autre, la plume de Maât, la vérité, tous deux attendent, suspendus, le verdict du fléau. Anubis préside à la pesée : si la conscience pèse plus lourd que la plume, c'est qu'elle n'est ni vraie ni juste, le défunt sera livré à la dévoreuse, si sa conscience est légère, il rejoindra Osiris qui lui assurera le bonheur. Passée dans l'art grec puis romain, on trouve l'image christianisée dès le IVe siècle. "Les bonnes et les mauvaises actions, seront suspendues comme dans une balance..." (St Augustin, *Sermo I in Vig. Pentecost*). Il est important de noter que l'adaptation chrétienne inverse le basculement et l'orientation du fléau. La symbolique n'est plus la même : ce ne sont plus les personnes qui sont pesées, mais le bien et le mal. Or le bien étant œuvre divine, il pèse plus lourd que le mal [8]. Satan se défend de cette certitude et *dé-fait* l'œuvre de Dieu en trichant, il pèse de tout son poids et de toute son apparente autorité sur le plateau. Mais à Autun, à Conques, comme plus tard à Bourges et Amiens, l'ange protecteur intervient ; la notion de jugement introduite par l'image de la balance change de sens : on n'est pas séparé de Dieu par sa faiblesse, "l'Esprit vient au secours de notre faiblesse" et, à la différence des juges de la terre,

8 Bien que nous limitions notre étude aux images tympaniques, notons en marge que Van der Weyden inversera de nouveau l'orientation des plateaux. Dans un contexte humaniste, le concept l'emporte sur l'aspect tangible des choses, le plateau de l'archange est celui de la "montée" des âmes, il se doit d'être plus haut que celui du mal.

puisque Dieu "justifie, qui donc condamnera ? Qui nous séparera de l'amour du Christ ?" (Rm 8). On comprend alors que le geste divin ne soit pas le doigt pointé, accusateur — le sculpteur le laisse à Satan — mais la main ouverte qui ne retient pas ceux dont elle respecte infiniment la liberté. C'est en ce sens que l'image de la balance est fascinante ; n'y a-t-il pas plus effrayant que le miroir de sa propre liberté ?

Autour de ses dents habite la terreur

La lecture binaire de l'ordre du monde ne pouvait proposer d'autres alternatives : ou bien l'âme est légère, et les anges l'élèvent palier par palier jusqu'au ciel ; ou bien l'âme ne l'est pas, et les chaînes l'entravent et la terre l'engloutit [9]. Tenons-nous en à ces deux dernières images. L'imagination médiévale à la suite des grands mythes philosophiques et religieux n'a pas eu de peine à s'en emparer. La bouche avaleuse... tantôt fosse humide et sombre comme le *shéol* biblique (Ps 88, 4-7), tantôt gueule gloutonne, enflammée, aux crocs acérés et au regard insoutenable (Job 41, 6-26), est une des premières expériences existentielles. Chaque soir la *bouche d'ombre* ne dévore-t-elle pas le soleil et le jour, abandonnant l'âme aux assauts et aux terreurs de la nuit ? À Conques, sous la balance, une gueule grande ouverte attend sa proie. A la suite de Molanus [10], E. Mâle fait dériver la source iconographique médiévale de la description de Léviathan dans le livre de Job : "... Qui ouvrira la porte de sa gueule ? Autour de ses dents habite la terreur... Des flammes jaillissent de sa bouche, des étincelles de feu s'en échappent" (Job 41). Mais plus profondément, le mythe de la gueule engloutissante est un archétype universel, on le trouve dans tous les grands mythes originels. Transposées dans la symbolique chrétienne, ces images ont fait naître des légendes, comme la Tarasque de Provence, le Mâche-Croûte — le nom dit bien ce qu'il est — de la Guillotière de Lyon, la Grande Goule à Poitiers... Toutes les peurs ancestrales sont là, inscrites, animalité, férocité, voracité, en un mot anéantissement... Aussi, si dans la gueule de l'Enfer, grouille toute une vermine démoniaque qui ne peut que vous faire du mal et

---

9 Entre ciel et terre, paradis et enfer, l'homme médiéval, vers 1170, a inventé un "troisième lieu" dont Jacques Le Goff a présenté la naissance progressive. *Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
10 Dont le *Traité des saintes images* vient d'être réédité au Cerf.

inflige aux gloutons, luxurieux, orgueilleux, cupides et hérésiarques les tourments les plus sadiques, bien au-delà d'une morale et des *exempla* en images des prédicateurs, reflets des préoccupations sociales, ecclésiales ou théologiques contemporaines (Conques), le fidèle perçoit intuitivement et douloureusement le gouffre de cette gueule béante et grouillante, comme un retour à la Nuit, au chaos d'avant la création.

Les lacets de la mort m'enserraient [11]

Parce qu'elle touche directement notre corps et notre puissance de sentir, l'image du lien dans les Jugements derniers est une des plus influentes. Nous sentons *physiquement* cette emprise intolérable. Or, cette image est omniprésente. Chaque tympan a son lot d'enchaînés. À Paris, il semble que les damnés se soient enchaînés eux-mêmes... Une fois de plus, ce schème est universel. Mircea Eliade raconte comment les déesses funéraires germaniques hèlent leurs morts avec une corde [12]. La corde, la chaîne, le filet, tout ce qui retient captif ou esclave est synonyme de mort (Ps 91,3 ; Is 52.2). En cette image, le fidèle reconnaît la négation ultime de sa liberté, donc de son être même. Or, sur les tympans, la valeur symbolique du lien est accompagnée d'un corollaire esthétique qui, pour nos esprits rationnels, n'est pas *a priori* immédiat : parlons du désordre. Le Maître du tympan d'Autun, Gislebert a, par des prouesses techniques, remarquablement fixé ce doublet dans la pierre. À la gauche du Christ, son geste fébrile a taillé des formes brisées, saccadées, irrégulières ; à droite, le graphisme ample et souple favorise la poésie des formes longues et équilibrées ; à gauche, les figures indisciplinées s'enchevêtrent, s'emmêlent et se contraignent jusqu'à ne plus former qu'un fond indifférencié qui s'oppose visuellement à la liberté collective et individuelle avec laquelle les corps de droite, s'étirent et évoluent harmonieusement. Plus que de longs sermons, ces images de "grouillement" pernicieux de corps captifs révèlent le chaos d'avant la création et provoquent la répugnance instinctive de l'abîme et du non-sens, car c'est bien de cela qu'il s'agit.

---

11 Ps 116,3.

12 M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris 1980, p. 120.

Maintenant le prince de ce monde va être jeté bas [13]

Nommer est une chose, montrer en est une autre. L'image médiévale puise spontanément dans les structures esthétiques et anthropologiques de l'imaginaire. Elle rejoint l'intuition première, susceptible de conférer au surnaturel une véritable présence. C'est dans ce contexte, et simplement dans ce contexte, que l'on peut essayer d'approcher la fonction de l'image médiévale. Umberto Eco a vu juste lorsqu'il met dans le cœur et les yeux du jeune moine Adson cet instant de “stupeur”. La laideur n'est pas forcément une pastorale de la peur, elle projette sur le tympan l'angoisse d'Adson devant la mort. Le désordre et l'hideux sont sans doute l'ultime ressource qu'a l'homme pour exprimer son désarroi face au mal, son impuissance à cerner sa nature profonde. Aux archétypes fondamentaux, *gueule, balance, liage,* le théâtre et la littérature ajouteront à leur tour des images fabriquées comme la marmite où *“dampnez sont boulluz”*. Certes, ordre angélique et agitation démoniaque, beauté céleste et laideur infernale..., cette dualité pourrait avoir des relents de manichéisme si l'on ne remarquait pas que les sculpteurs ne remettent jamais en cause la souveraineté du Fils de l'Homme et la soumission définitive de Satan. La balance pèse toujours plus lourd du côté de Dieu, elle est dans les mains de l'ange psychopompe et le doigt accusateur de Satan n'a, en fin de compte aucun pouvoir sinon celui de sa tricherie [14]. L'ordonnance des figures et la cohérence esthétique autour du Christ en Gloire, n'accordant aux autres personnages qu'un rôle secondaire, restituent, sans conteste, son unité absolue au tympan. Par là-même, elle permet l'affirmation solennelle et la contemplation une et cordiale du *“facie ad faciem”* aujourd'hui pour l'Éternité.

Il est impossible d'épuiser un sujet d'une telle importance, il faudrait pouvoir compléter l'étude par les remarquables chapiteaux de Toulouse, de Saintes, de Saint-Nectaire, par les fresques de Cappadoce, par les manuscrits de Trèves et les Beatus espagnols... Ces propos ne peuvent être qu'un aperçu trop bref d'une contemplation qui dépasse l'entendement. Aussi c'est à Hans-Urs von Balthasar que je laisserai

13 Jean 12.31.

14 Le sculpteur d'Amiens, n'hésite pas, il place l'Agneau de Dieu dans le plateau, stabilisant définitivement l'équilibre du monde dans l'acte sacrificiel du Rédempteur.

le dernier mot : "*il faut, en ce domaine, (celui de l'art chrétien), pousser le discernement des esprits jusqu'à sa fine pointe. Quand et comment l'art chrétien se rend-il réellement transparent à ce qu'il a le devoir de représenter en vérité ? Quand la beauté laisse-t-elle transparaître la gloire de l'amour ? Quand, au contraire, la première absorbe-t-elle pour ainsi dire la seconde en elle, pour la faire servir d'aliment à sa gloire à elle, une gloire qui n'est que de trop de ce monde ? C'est une tâche redoutable de se prononcer ici.*" ("Beauté du Monde et Gloire de Dieu", *Communio*, t. VII, n° 6, Nov.-Déc. 1982).

Chantal LEROY
Enseigne l'iconographie chrétienne
à la Faculté de théologie de Lyon



TABLES DES Nos 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

Christian DUQUOC

L'enfer indésirable

"Dieu livre au mépris les puissants,
Il les égare dans un chaos sans chemin".
(Ps 106, 40)

Me revient en mémoire un conte fantastique de F. Dürrenmatt ("Le piège" dans *La ville*, Paris, Albin Michel, 1952). Le cadre : une route à flanc de montagne s'étend à l'infini en amont et se perd en aval. Le personnage : un homme quelconque au milieu d'une foule compacte, excitée et insouciante, qui s'avance vers l'horizon lointain, faiblement rougeoyant. La marche se poursuit, chacun étant poussé par le flot humain. Notre homme, plus éveillé, s'étonne, puis s'inquiète de ce rougeoiement lointain, s'amplifiant au fur et à mesure de la descente. Son inquiétude vire à l'angoisse lorsqu'il perçoit de plus en plus distinctement des cris, des hurlements de douleur. Le rougeoiement se précise : il est le reflet d'une immense fournaise en laquelle se jette la route et où chutent les individus sous la poussée de la foule ne cessant de grossir. Notre marcheur apeuré prend une décision, il remonte le courant populaire. Peu à peu la foule diminue, les individus se font rares, ils deviennent étranges. Le héros marche désormais à contre-courant de l'histoire : il rencontre quelques groupes disséminés et primitifs. Puis la raréfaction des humains est telle qu'il est saisi d'une angoisse plus intolérable que la peur de la fournaise naguère ressentie. Il n'y tient plus, redescend, retrouve la foule, se laisse porter par elle jusqu'au terme de son destin horrible et tragique. L'histoire s'achève dans le feu.

Le conte évoque jusqu'à l'obsession ce que beaucoup de représentations religieuses ont transmis. Il suffit d'imaginer ce que le fameux "*massa damnata*" (foule damnée) d'Augustin aurait pu socialement et psychologiquement provoquer si un heureux divertissement n'avait mis les populations à l'abri d'une peur indicible. Les vaticinations d'extrémistes mystiques sur le petit nombre des élus ou sur la prédestination à la damnation n'engageaient pas à l'optimisme. L'histoire est le char qui transporte des fous : ils s'amusent au-dessus d'une fournaise qui tôt ou tard les dévorera, les torturant jour et nuit.

Ces représentations dont le conte fantastique forme comme la synthèse poétique ne sont pas insignifiantes ou fantaisistes. Même si elles expriment d'abord un jugement désabusé sur l'histoire des hommes, elles rejaillissent néanmoins sur la manière de penser Dieu. Ou bien elles le suggèrent indifférent à cette tragédie, ou bien elles le soupçonnent de cruauté. Peu importe s'il soustrait à cette "*massa damnata*" quelques privilégiés, comme le pense Augustin. Sans doute est-ce miséricorde envers ces rares élus, mais celle-ci paraît si économe qu'elle devient presque odieuse. Peut-être la beauté littéraire et les arts plastiques furent-ils nécessaires pour révéler l'inspiration inhumaine et la signification blasphématoire des théories abstraites et froides de propagandistes religieux zélés mais dénués de sensibilité. Car Dieu serait-il encore le Dieu qui se manifeste en Jésus comme le compagnon des pécheurs, des sans-espoir et des humbles de la terre si la poussée inconsciente de la foule humaine n'avait pour moteur que cette fin décevante et horrible ?

Ce conte ne prétend pas illustrer la doctrine, il en suggère certains effets. Ceux-ci ont conduit à des réinterprétations ou à des remaniements de la prédication ordinaire et de son interprétation savante. Je les classe sous quatre rubriques :

- l'enfer expliqué et banalisé

- l'enfer nécessaire

- l'enfer contesté

- l'enfer réinterprété

I

L'enfer expliqué et banalisé

Pasteurs et théologiens se méfient des excès imaginatifs. Une évocation comme celle de F. Dürrenmatt ne leur paraîtrait pas échapper à une dramatisation malsaine, trahissant plutôt qu'illustrant la doctrine chrétienne. Celle-ci écarte le fait que l'enfer serait un destin, il est une production. La doctrine n'insiste pas sur les souffrances sensibles, mais sur la séparation avec Dieu.

Pasteurs et théologiens étayent leur démonstration de l'inanité des angoisses habitant les représentations imaginatives par l'analyse de la liberté : elle est l'unique responsable de la damnation. Cette dernière n'est ni l'effet d'un hasard, ni d'un arbitraire divin, elle ne saurait même être attribuée à un jugement extérieur. Dieu ne peut rien pour convertir cette liberté, il constate l'entêtement dans le mal. Une phrase de Marcel Jouhandeau explicite bien cette orientation : "Là où je suis, écrit-il, là est ma volonté libre, et là où est ma volonté libre, l'enfer absolu et éternel existe en puissance. Si l'homme ne comprend pas l'enfer, c'est qu'il ne comprend pas sa propre réalité". Ainsi entendu, l'enfer n'est plus un lieu ou une cité, il est la métaphore du refus de s'ouvrir à Dieu. Le renoncement aux images le rend moins prédicable, il lui ôte une fonction sociale, celle d'une régulation policière. La crainte d'être séparé de Dieu exige en effet une perception mystique de sa nécessité pour l'accomplissement du désir.

Cette interprétation raisonnable conduit à des atténuations considérables. La fragilité de la liberté humaine ne favorise pas l'excès de lucidité méchante que supposent les pensées traditionnelles. Aussi des théologiens voient-ils dans l'enfer un concept-limite, nécessaire certes à une pensée de la liberté, mais n'ayant aucune effectivité. Ils penseraient volontiers que s'il y a un enfer, il est vide. Aucun chemin arpenté par des foules insouciantes ne mène à l'épouvantable abîme fumant. Ce ne sont là que fantasmes pervers provoqués par une estimation maladive de l'expérience. Aucune liberté ne paraît assez folle pour s'enfermer volontairement dans le malheur absolu. C'est dans un autre espace que se dit Dieu : celui de la compréhension, du pardon, car même ceux qui assassinèrent Jésus l'innocent, le firent par ignorance.

Ni le destin imaginairement décrit, ni le concept-limite de liberté, jamais effectivement réalisé, n'apaise cependant la question issue des textes scripturaires rappelés et étudiés dans l'article de J. P. Lémonon. La force de ces textes est mise en pleine lumière dans la fresque du Jugement dernier brossée par Matthieu 25. Le Christ exprime la menace latente qui habite d'autres textes scripturaires, elle est mise à exécution. "Allez, maudits, au feu éternel". Il donne les raisons d'une décision si cruelle : le mépris de la misère d'autrui. L'Écriture, en ce tableau matthéen, tient que tout n'est pas égal pour l'avenir de l'homme. Les actes ou les omissions en décident. Le critère de l'avenir est le lien positif ou négatif à autrui. Ce lien enfante la vie ou la mort. L'histoire n'est pas un destin, elle peut cependant conduire à l'irrémédiable malheur, appelée seconde mort dans l'Apocalypse. Banalisation ou atténuation paraissent prendre avec trop de légèreté l'avertissement biblique.

II

L'enfer nécessaire

Les théologiens de la libération n'éludent pas la question par les atermoiements qu'acceptent prédicateurs et théologiens sous la pression de la sensibilité contemporaine ou sous une analyse plus subtile de la liberté. Ils posent un regard lucide sur l'histoire de la violence et de l'exploitation, ils estiment que Dieu est partisan. Il n'en va pas de même pour lui de l'exploiteur et de l'opprimé. Son dessein de libération des marginalisés de l'histoire ne peut s'accomplir sans que les exploiteurs soient privés de leur domination et donc de leur capacité de nuire. Hans Jonas fait remarquer dans son ouvrage *Le concept de Dieu après Auschwitz* que les chrétiens sont mieux équipés que le judaïsme pour s'affronter à la question de la justice dans l'histoire. Il estime en effet que ceux-ci, de par leur conviction d'un Jugement dernier, tiennent pour à venir le rétablissement du juste dans sa dignité, l'entre-deux, le temps de l'absence du Ressuscité, étant laissé à la libre disposition des hommes. La violence et l'injustice dans l'histoire peuvent donc les émouvoir, les indigner, elles ne sauraient les ébranler : le Messie est déjà vainqueur de la plus extrême détresse, la mort, et il vient. Selon lui, le judaïsme ne disposerait pas de cette consolation dernière. Il exige, de par la tradition biblique, que la justice se fasse dans l'histoire et non hors de l'histoire. Tout semble démentir cette conviction, et la *Shoah* opéra la destruction des dernières illusions : Dieu n'ins-

taure pas la justice dans l'histoire. Aussi H. Jonas juge-t-il qu'il faut abandonner l'idée de sa toute-puissance dans le monde : Dieu choisit la faiblesse afin que sa créature accède à la responsabilité.

Les théologiens de la libération ne s'accordent pas à l'interprétation que H. Jonas donne du christianisme. Ils ne nient pas que le Jugement dernier mette fin à la violence, mais ils estiment que dès ici-bas s'initie la libération. Cette divergence sur l'inscription dans l'histoire de la Promesse aux humiliés ne supprime pas la question du jugement final, elle la situe autrement.

La question d'un jugement établissant la justice et faisant droit aux opprimés a surgi dans le judaïsme antique : la littérature apocalyptique en est le témoin, elle qui fait entendre le cri des pauvres et en appelle à Dieu. La croyance naissante en la résurrection lors de la persécution d'Antiochus Epiphane fut une réponse à ce défi : Dieu n'oublie pas éternellement les justes, les sans-espoir et les exploités. La conviction d'un jugement précipitant les criminels dans la géhenne permet de penser qu'il n'en ira pas à l'avenir de l'impie comme du juste. La littérature intertestamentaire décrit avec force détails la fin affreuse des persécuteurs. Mais l'espérance de la justice et de la paix enfin assurées dérive vers une sortie de notre histoire. Comment confesser Dieu comme le libérateur si l'exploitation ne trouve un terme ici et maintenant ? Comment penser ce terme dans une histoire qui ne cesse de se nourrir d'injustice ?

Certes, on peut travailler à l'émergence historique des exigences du Règne espéré sans sacrifier à la violence et à l'injustice récurrentes, on ne peut assurer que le Règne adviendra dans les conditions qui sont les nôtres. Le judaïsme antique puis le christianisme ont requis pour que justice soit faite que les acteurs de l'histoire viennent en jugement : l'enfer est la conséquence de la volonté divine de faire justice aux exploités et aux persécutés, il est la sanction qui vérifie que notre histoire n'est pas dénuée de sens puisqu'il n'en va pas des effets de la justice comme de ceux de l'injustice : la première conduit à la vie, la seconde à la mort. La parabole de Matthieu 25 illustre cette exigence.

Les théologiens de la libération lui ont redonné souffle en confirmant l'engagement de Dieu à l'égard des pauvres. Le modèle de l'Exode selon lequel Dieu affranchit de l'esclavage a valeur universelle. Le jugement s'inscrit dans cette dynamique d'instauration d'une justice plénière. Peut-elle s'imposer sans cette forme de violence extrême,

l'exclusion absolue qui fut nommée "enfer", à l'image de la première libération d'Israël qui ne s'effectua pas sans la mort des Égyptiens ?

Ce serait mal entendre les exigences de la justice rappelées par les théologiens de la libération que de les accuser de réactiver d'anciennes peurs. Ils ne travaillent pas au réinvestissement des représentations traditionnelles de l'enfer, ils soulignent que participer à la vie heureuse de Dieu s'enracine dans l'attitude à l'égard de celui qui est ici-bas son image privilégiée, le délaissé. Sans cette imitation de Dieu, il est vain de prétendre à être convive au banquet du Royaume. Le rejet du frère dans notre monde revient à rejeter le Dieu qui s'identifie à Lui en Jésus.

Ce principe définissant les conditions de l'entrée dans le Royaume ne précise pas la puissance de retournement du cœur lié au pardon de Dieu, il ne décrit pas davantage les conséquences de la séparation d'avec Dieu pour celui qui le récuse en son frère, il indique seulement qu'il n'existe pas d'amitié avec Dieu sans amour du frère, il suggère que l'être humain étant l'image de Dieu, le rejeter se solde par le vide du cœur et le désespoir.

Un texte de Jean-Paul Sartre, quelque réserve que l'on puisse faire sur la vérité de son analyse, donne à imaginer le coût de la séparation d'avec Celui qui nous habite comme désir : "On peut dire, écrit-il, que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord "sensible au cœur" de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. Et si l'homme possède une compréhension pré-ontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Etre homme c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu" (*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 653-654).

Sans doute l'homme ne désire-t-il pas tant être Dieu qu'être avec Dieu. La damnation serait alors le refus d'être avec Dieu tout en ne cessant pas d'être habité par ce désir. Si nos contemporains s'élèvent contre l'idée de l'enfer, ce n'est ni par insensibilité à l'abîme qui sépare justice et injustice, ni par sous-estimation de la beauté du vivre

en la compagnie de Dieu, c'est par la répulsion qu'ils éprouvent à l'égard d'un état sans issue. Cette situation leur paraît transgresser les capacités humaines du refus et relever d'un montage imaginaire. La contestation de l'enfer naît de la passion de comprendre.

III

L'enfer contesté

Les théologiens de la libération ont exploité la logique du Dieu partisan. Elle sourd de la lutte entre exploiteurs sans vergogne et opprimés. Mais l'histoire n'obéit pas entièrement à ce schéma dramatique. Aussi la notion de jugement se revèle-t-elle obscure : elle est toujours apparu inadaptée à certains cas particuliers, tels les enfants.

On sait les variations sur le thème de leur destin : Saint Augustin voulait les loger dans un enfer adouci, Saint Thomas dans un paradis modéré. Kenzaburo Oe (*Une affaire personnelle*, Paris, Stock, 1985, p. 39) fait dire au personnage principal de son roman, père d'un nouveau-né malformé et proche de décéder : "Et s'il y avait vraiment un jugement dernier ? Au nom de quoi serait jugé, inculpé, condamné ou gracié un bébé qui n'aurait vécu que quelques heures ? Le Juge estimerait-il le dossier incomplet ? ".

Les cas particuliers ne se limitent pas aux enfants. L'histoire ne se résume pas en une lutte titanesque entre des exploiteurs prêts à tout et des marginalisés sans ressort. Elle est le lieu de l'entre-deux, celui de toutes les médiocrités, loin de l'endurcissement dans le mal ou dans la haine, loin de l'héroïsme dans la vertu ou la sainteté. Que signifie pour tous ces ballottés de l'histoire, ces esclaves des modes et des rumeurs, ces compromis de l'exploitation, ces vénérateurs indécis de l'immédiat, une sanction si extrême qu'elle les plonge éternellement dans l'horreur ? Peut-on penser sérieusement que la cité dolente de Dante soit le rassemblement de tous les modérés du mal et du bien ? Autrefois le bon sens populaire avait institué un lieu tiers, le purgatoire, où l'on passait de la médiocrité historique à l'excès du bien débouchant sur le Royaume.

Admettons que le jugement soit miséricordieux à l'égard de ceux qui ne furent pas participants à notre histoire, soit qu'ils n'en eurent jamais la liberté, soit que pour de multiples raisons ils furent plus ma-

nipulés qu'acteurs. Le jugement est alors l'expression d'un accueil, l'ouverture d'une ère nouvelle, il n'est pas la déclaration d'une sanction sans appel. La miséricorde est sans limite pour eux. L'enfer, tel qu'il est suggéré dans les représentations traditionnelles ou défini dans les explications plus sophistiquées de la liberté, est sans signification pour la majorité de l'humanité.

Cette solution est-elle applicable aux véritables acteurs d'une histoire violente, injuste, cruelle ? Un jugement de seule bonté parce que l'ignorance des acteurs étouffe leur responsabilité ne réduit-il pas notre histoire à une bouffonnerie où nul ne mesure le poids de ce qu'il fait ? L'histoire serait-elle autre qu'un jeu de hasard heureusement achevé ? Y a-t-il des acteurs effectifs ? Trouverait-on des coupables ? On connaît les réponses des grands maîtres du nazisme au procès de Nüremberg. Ils se déclarèrent non coupables du génocide juif. Ils n'avaient été que des exécutants ou des bureaucrates, ils avaient obéi, car tel était leur devoir. Mais si le jugement ultime est une advenue à la transparence, ni la bureaucratie, ni les mécanismes économiques, ni la logique sociale, ni l'aveuglement politique, ni le hasard des passions, ni l'irrationnel partout répandu n'expliquent en dernière instance les tragédies historiques, les crimes récurrents, l'exploitation répétée, le mépris d'autrui, la haine entretenue. L'entrelacs des causes multiples ne rend pas compte de cette ténacité dans la violence et l'injustice. Il y eut des acteurs responsables et coupables. Le jugement ultime rend transparente une histoire de ténèbres. Les conséquences apparaissent logiques : la volonté destructrice, l'endurcissement dans le mal mènent à la mort. L'enfer en est la métaphore. Sa contestation trouverait sa limite dans le mouvement de notre histoire dont il serait l'effet. L'antique doctrine demande alors à être réinterprétée si elle dénonce effectivement le sérieux des actions humaines sans pour autant calomnier la bonté de Dieu. Délaissant les interprétations traditionnelles, il faut essayer de penser ce que signifie le constat paulinien : "Le salaire du péché, c'est la mort" (Rm 6, 23).

IV

L'enfer réinterprété

L'ambiguïté du terme "mort" est évidente. Pour l'expérience commune, un cadavre ne ressent plus rien, il est réduit à un amas de matière dénuée de toute sensibilité. Il ne souffre pas. Ce sentiment était par-

tagé par les bourreaux qui brûlaient les condamnés puisque pour abréger leurs souffrances, ils faisaient en sorte que la fumée les asphyxiât rapidement. On dit communément pour les malades éprouvant des douleurs intolérables que la mort leur est délivrance.

Que veut dire l'Écriture quand elle affirme que le péché mène à la mort ? Que signifie la seconde mort dont parle l'Apocalypse ? Comment accorder le sentiment commun d'opposition entre la mort et la souffrance aux images scripturaires de tourments éternels ? Ceux-ci, fussent-ils dûs à la privation de Dieu ou l'effet d'une force cosmique, supposent une conscience vive et une sensibilité aiguë. Pourquoi ne prendrait-on pas à la lettre la Bible quand elle parle de mort ? La damnation ne serait-elle pas une chute dans le néant ?

Certes, on objecte communément à cette interprétation de l'enfer comme anéantissement que l'acte créateur de Dieu ne se renie pas et que l'amour ne se dénie pas.

* L'acte créateur ne se renie pas : l'homme a été créé à l'image de Dieu. Même s'il est poussière, il participe à sa permanence dans l'existence. Le néant ne saurait le reprendre sans un acte négateur de la création première par Celui qui en est l'auteur. Dieu seul peut détruire ce qu'il a tiré du rien pour l'établir dans l'existence. Dieu ne se reniant pas, la volonté mauvaise de l'homme fascinée par le néant ne saurait s'imposer à Lui. La volonté pécheresse endurera comme souffrance son incapacité à se détruire. Accepter ce qui est inscrit dans la trame de l'image, ce serait accepter d'exister et de vivre. Le refuser, c'est se vouer à la douleur.

* L'amour ne se dénie pas : Dieu n'a pas créé pour jouir de sa puissance ou l'illustrer par l'arbitraire et la fantaisie. Il a créé pour que des êtres ou des esprits prennent part à sa joie. C'est l'amour qui le pousse à se susciter des partenaires libres. L'amour est un appel à la reconnaissance. La mauvaise volonté ne saurait éteindre cet appel : il demeure constant même si repoussé. La théorie orthodoxe de l'enfer est profonde et émouvante : le feu qui brûle n'est pas à imaginer comme un feu naturel ou matériel, il est la métaphore de l'amour de Dieu qui sans cesse se donne et c'est cette donation que repousse le damné. Cette "flamme" aimante l'exacerbe car il la hait. Il est dans la situation des êtres entourés de l'amour bienveillant de Dieu, mais pour ces derniers, cet amour est fontaine rafraîchissante parce que désirée

et accueillie ; pour le réprouvé, il est brûlure parce que récusé et honni.

Ces objections sont sérieuses. Écartent-elles pour autant comme trop légère l'idée d'une chute dans le néant pour ceux qui s'endurcissent dans le refus parce qu'ils ont été des haineux et n'ont pas craint de mettre leurs congénères au seul service de leurs intérêts immédiats ? Est-il erroné d'affirmer que la volonté destructrice engendre la mort et que cette dernière peut être absolue ? Ou bien faut-il penser à une autre voie : celle de la conversion de tous les pécheurs ?

Bref, pour apaiser le scandale suscité par la croyance à l'enfer, faut-il privilégier l'hypothèse de la conversion de préférence à celle de l'anéantissement ?

a) L'hypothèse de la conversion

L'hypothèse de la conversion a eu et a présentement des adeptes : elle repose sur le caractère précaire de la liberté humaine dont les décisions sont toujours réversibles (cf. dans ce numéro l'article de Y. Cattin), elle s'appuie sur la force de la grâce ou de l'amour de Dieu.

La puissance de l'amour de Dieu est requise en conformité à une pensée moderne de la peine. Celle-ci est désormais comprise comme thérapie, non comme vengeance ou punition sans issue. Si beaucoup d'États ont écarté la peine de mort, c'est qu'elle fut jugée odieuse pour le sujet puisque l'enfermant définitivement dans son passé, elle le punissait absolument en lui déniant tout avenir. La peine de mort peut se comprendre sous un horizon religieux ; elle n'y serait peut-être pas sans avenir si elle y était interprétée comme épreuve ultime de conversion par remise de soi à la miséricorde d'un autre, alors que la société humaine a désespéré d'amender le criminel condamné. Dans une société purement laïque, elle devient une sentence absolue, uniquement punitive. L'allergie contemporaine à son usage relève d'un sentiment d'injustice : elle ne laisse au condamné aucune nouvelle chance. Dans ce cadre moderne de pensée, la peine de mort perd toute signification, étant dépourvue pour le criminel de valeur pédagogique.

Le rejet actuellement répandu de la croyance à l'enfer ne provient donc pas de raisons superficielles ou d'une sensibilité excessive. Il s'appuie sur une analyse plus existentielle de la liberté humaine toujours fragile et sur une estime plus haute de la patience di-

vine, forme de l'amour à l'égard des méchants endurcis. Cette patience est telle qu'elle ne désespère pas d'amener au retournement du cœur. L'entêtement définitif dans le mal devient alors impensable puisque Dieu ne se venge pas et qu'en raison de sa liberté précaire, il n'appartient pas à l'être humain de se déterminer absolument et définitivement contre Lui. L'enfer devient la métaphore de la peine à issue heureuse pour tous les pécheurs. Les menaces évangéliques sont pédagogiques, elles ont une portée sociale et personnelle pour des êtres faibles que ne cesse de tenter le mal et qui échappent encore à la séduction du désir de Dieu.

b) L'hypothèse de l'anéantissement

L'hypothèse de l'anéantissement tient davantage compte du sérieux de l'histoire et de la responsabilité du sujet humain dans sa puissance destructrice. Elle refuse la cœxistence de deux cités, celle du malheur absolu jouxtant celle du bonheur indicible. Elle estime que l'enfer ne serait pas sans effet sur Dieu lui-même et les élus. Si l'on en croit le Père Varillon *(Joie de vivre, joie de croire)*, "l'enfer signifie que Dieu lui-même ne peut rien, sinon souffrir devant une liberté qui se ferme à l'amour". Pourquoi n'en irait-il pas de même des justes si l'on rejette l'idée de Tertullien : le spectacle de l'éternelle torture de leurs ennemis est un élément non négligeable de leur béatitude ?

Une idée plus radicale soutient cette hypothèse : le péché mène à la mort, selon l'Écriture : "Le mal tuera les méchants : ils seront châtiés d'avoir haï le juste" (Ps 33, 22). L'homme est une image potentielle de Dieu, il la devient par son accueil du don de Dieu. Intégré à la dynamique de la vie divine, totale ouverture, sans repli sur elle-même, l'homme est arraché à son passé et se projette vers l'avenir. Dans cette perspective, la mort comme salaire du péché est la métaphore de l'affaissement de la dynamique d'ouverture, elle n'est pas l'évocation de la naissance à un autre monde après le long temps de la gestation historique. Le péché s'entend dès lors comme refus d'entrer dans la dynamique de l'image, il est agrippement aux intérêts immédiats, survalorisation affective du passé, repli sur soi, rejet de l'ouverture vitale à autrui et à Dieu. Dès lors il est sans avenir et la mort en désigne l'effet. Il peut envahir à tel point l'être humain qu'aucun espace, toujours lié à la reconnaissance d'autrui et au mouvement de

dépossession de soi, ne se déploie plus. L'exploitation et la violence n'ont d'autre fin que la destruction. La mort est la conclusion logique de la contraction sur soi dans le rejet constant de l'autre. L'enfer ne serait alors rien d'autre que ce néant produit par la volonté historique perverse de l'être humain. Confesser qu'il n'en va pas du juste comme de l'injuste, c'est reconnaître que leur chemin historique enfante des résultats contradictoires : l'un engendre la vie, l'autre conduit à la mort. Le néant serait la sanction du péché s'il y a entêtement en son choix. La mort, entendue comme glissement dans le rien, ne serait que la conséquence du refus de devenir image de Dieu. Mais cette hypothèse laisse entière la question de savoir si une liberté contingente est capable d'un tel refus.

Si cette orientation est acceptable comme interprétation de l'Écriture, elle balaie l'objection d'une souffrance éternelle dépourvue de toute finalité. L'enfer ne serait plus ce lieu où éternellement serait criée, dans la douleur indicible, la haine de la Jérusalem céleste. La souffrance a disparu parce qu'il n'existe plus de sujets qui l'endurent. L'existence historique est un choix entre la vie et la mort. La préférence accordée à la mort, si elle existe effectivement, est ratifiée. L'histoire humaine, même si elle est sous la gratuité de Dieu, n'en demeure pas moins sous la loi éthique, laquelle est la loi de la vie. Hors sa reconnaissance, il n'existe pas d'avenir. La violence, l'exploitation et l'injustice n'ont pas le dernier mot puisqu'elles travaillent pour la mort. L'avenir est au pardon et à l'amour. La doctrine de l'enfer rappelle le sérieux de l'histoire, fût-elle entourée de la bienveillance et de l'amour de Dieu.

J'avoue ma perplexité pour conclure ce parcours hésitant.

Il n'existe pas de chemin imposé qui mènerait à la torture éternelle : l'enfer n'est ni un destin, ni une fatalité. Il n'existe pas de divinité cruelle qui jouirait du malheur définitif de ses créatures : l'enfer n'est pas une création de Dieu. Il existe une loi éthique dont l'accueil actif mène à la vie et le refus obstiné à la mort : il n'en va pas de même de la justice et de l'injustice, de l'amour et de la haine. L'avenir appartient au pardon et à l'amour. Il existe un Dieu bon qui ne peut se consoler que la mort fascine ses créatures, et un Dieu partisan, mais pardonnant, qui ne peut se résigner à l'exploitation et à la misère des pauvres et des sans-espoir.

Une prière liturgique nous rappelle quel est le désir de Dieu sur nous : "Fais que je demeure fidèle à tes commandements et que je ne sois jamais séparé de toi". Les représentations imaginaires et parfois sadiques de l'enfer ont détourné l'attention de ce qui est fondamental, la vie avec Dieu. Les doctrines trop scolaires sur le péché ont conduit à des calculs de continuité entre nos actes toujours boiteux et le destin futur : l'essentiel de l'appel divin en a été occulté.

Jésus nous incite à une autre estimation, à une exigence positive, elle est exprimée sous la forme d'un paradoxe : "Celui qui perdra sa vie, la sauve". Perdre sa vie, c'est-à-dire briser son attachement idolâtrique au passé et au souvenir, son agrippement à l'immédiat, conduit à la retrouver transformée en vie abondante. Une phrase d'Alvaro Mutis m'a beaucoup donné à penser sur l'enfer : "Vivre sans souvenir est peut-être le secret du bonheur des dieux". L'idolâtrie du souvenir explique aussi bien la fermeture éternelle dans la douleur du passé perdu que le glissement vers le néant.

Christian DUQUOC
Directeur de "Lumière et Vie"



1997

Voici les thèmes des numéros que l'équipe de rédaction vous propose pour l'année 1997 :

231 Exégèse et dogme
Les transformations récentes survenues dans l'exégèse biblique modifient-elles le rapport du dogme à l'Écriture ?

232 Mutation de la jeunesse étudiante et hésitation à l'égard du Christianisme
Un numéro élaboré en collaboration avec la Mission Étudiante.

233 L'Enfer
Doit-il en aller de même pour le juste et pour l'impie, ou doit-on espérer pour tous ?

234 Les Béatitudes
Les Béatitudes ne se laissent pas réduire à une lecture moralisatrice : elles ouvrent un espace à l'éthique biblique sans nier sa nécessité pour la coexistence sociale et la maturation personnelle.

235 La Justice
Informations et interrogations sur les procédés de la justice française.

Hervé PONSOT

Position 1

*LES PASTORALES SERAIENT-ELLES LES PREMIÈRES LETTRES DE PAUL ?**

(Suite et fin)

IV

Quelques aperçus théologiques

Dans la mesure où il existe donc un cadre pour les Pastorales dans l'histoire de Paul, et puisque ces lettres se présentent comme écrites par l'apôtre, il n'existe *a priori* aucune raison de douter de leur authenticité. Mais certains le font à partir de considérations théologiques, alors même que l'argument est très difficile à manier et peut toujours être retourné : il faut donc revenir maintenant sur celles-ci.

Il n'est pas possible dans le cadre d'un article de reprendre toute la question des "différences" théologiques existant entre les Pastorales et les autres lettres de Paul : le propos des lignes qui vont suivre est donc simplement de montrer, à partir de quelques exemples, que la théologie des Pastorales est la représentante d'une théologie "primitive", disons plutôt judéo-hellénistique, par rapport à la théologie paulinienne "classique". Mais dès lors les tenants de la pseudépigraphie se trouvent devant une question bien difficile : ce ne sont pas seulement les considérations stylistiques, ecclésiologiques ou chronologiques dont il a déjà été fait état qui plaident en faveur d'une rédaction paulinienne, mais aussi parce qu'il sera bien difficile de croire que l'Eglise primitive aurait pu accepter comme venant de Paul cette théologie, si peu personnelle par rapport à celle des "grandes lettres", si elle n'avait pas eu de bonnes raisons de le faire.

IV. 1. La foi

Il est intéressant de citer assez largement ce qu'écrit Redalié sur ce thème dans la mesure même où les observations faites sont, comme toujours, objectives : "Si l'importance de la foi se mesure à la quantité des emplois de termes en πιστ-, alors les Pastorales sont parmi les épîtres où la foi tient la plus grande place. En 1 Tm 1, les termes en πιστ- se retrouvent une dizaine de fois, spécialement dans les versets 12-17. Mais l'emploi du concept de foi dans les Pastorales est souvent pris comme témoin d'une perte de tension, qui marque toute la distance d'avec la théologie de Paul. Dans plus d'un tiers des références, comme c'est le cas en 1 Tm 1,5.17.19, la foi est accompagnée par des vertus. Mettre la foi en série en la qualifiant d'un adjectif ("une foi sincère", v. 5), c'est, sinon la présenter comme une vertu parmi d'autres, du moins lui faire perdre de son absolu.

* Les parties 1 à 3 de cette position sont parues dans les numéros 231 et 232 de *Lumière & Vie.*

Une première comparaison dans l'emploi des termes de racine πιστ-, montre que les Pastorales jouent sur l'ensemble du champ sémantique du groupe et non seulement sur sa signification religieuse comme chez Paul. Les relations de confiance, de fidélité, de crédibilité ont tendance à prendre de plus en plus de place dans la signification. La foi désigne un statut, la caractéristique générale des chrétiens, voire le christianisme. Elle n'exprime plus toute la densité de l'existence chrétienne, mais plutôt un cadre à maintenir ou à compléter.

Cette évolution de l'emploi des termes est confirmée par l'examen des verbes utilisés avec le terme πίστις. Alors que chez Paul les sujets de ces verbes varient, dans les Pastorales, il s'agit toujours du croyant. De plus, lorsque chez Paul le sujet est le croyant, l'expression décrit un être dans la foi ; dans les Pastorales, la foi devient l'objet d'attitudes positives ou négatives selon le jeu des oppositions que nous avons relevé. Il s'agit donc de maintenir et de confirmer la foi considérée comme une grandeur fixe, comme un résultat acquis, en opposition à une déviation présentée comme apostasie. La foi peut devenir l'objet d'un enseignement (un des leitmotivs des Pastorales), qui ne se réduit pas pourtant à un contenu de doctrine, mais met aussi l'accent sur le comportement"[52].

Il n'y a presque rien à dire sur la réalité de ce constat : dans les Pastorales, plus qu'un engagement personnel centré sur le Christ, la foi apparaît comme un contenu, susceptible d'être enseigné et d'assurer la cohésion de la communauté. Spicq dit à peu près la même chose : "Des seize emplois de πιστὸς dans les Pastorales, trois signifient la fidélité, six qualifient la parole digne d'assentiment, et sept sont une désignation des chrétiens au sens moderne de "fidèles", les hommes qui croient (...). Cette fréquence est remarquable, car πιστὸς n'a ce sens dans saint Paul qu'en 2 Co 6,15 et Ep 1,1 (...). Quant à πίστις, il est employé dans 9 de ses 33 occurrences absolument et sans article pour désigner l'objet de la prédication des Apôtres (...). Le sens subjectif est évident : la foi est la connaissance d'une vérité enseignée, absolument comme dans Rm 10,14-15"[53].

Il est amusant de remarquer que les mêmes causes, à savoir les différences d'usage par rapport aux autres lettres de Paul, conduisent Redalié à affirmer la pseudépigraphie des Pastorales, et Spicq leur authenticité : "Les Pastorales conservent encore à la πίστις le sens subjectif qu'elle a dans les épîtres antérieures, et même marquent un progrès dans l'analyse psychologique de cette vertu puisqu'elle lie son adhésion intellectuelle à la qualité des sentiments"[54].

Mais il n'est pas nécessaire de choisir l'un contre l'autre dès lors que l'on se pose une question que ni l'un ni l'autre ne sem-

52 *op. cit.* p. 65-66.
53 *op. cit.* p. 277-278.
54 *op. cit.* p. 277. G.W. Knight apporte ici un intéressant commentaire qui va dans le même sens que Spicq : "Quand on s'intéresse à l'usage de πίστις dans les Pastorales, un modèle émerge selon lequel *πίστις* sans l'article (par ex. 1 Tm 1,2.4.5.14.19a ; 2,7.15 ; 3,13 ; 4,12 ; 5,12 ; 6,11) paraît être utilisé en son sens subjectif et *πίστις* avec l'article (1 Tm 1,19b ; 3,9 ; 4,1.6 ; 5,8 ; 6,10.12.21) dans son sens objectif. Tout aussi évidente apparaît l'imbrication de ces deux formes" (*The Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids/Carlisle, 1982, p. 64).

blent avoir envisagée : quel est le *Sitz im Leben* de cette conception de la foi dans les Pastorales ? Dans quel milieu religieux ou intellectuel la foi est-elle assimilable à la fidélité, garante de la cohésion de la communauté ? Qui a l'habitude de rappeler qu'elle doit se traduire dans des comportements ? Où constate-t-on que la piété, ce terme si fréquent et si étonnant dans les Pastorales[55], représente une dimension importante de cette foi ? Qui a l'habitude à l'époque de mettre l'accent sur l'enseignement, une autre réalité importante des Pastorales[56] ?

Il n'est qu'une réponse à ces questions : le monde juif. S'il est vrai que le terme de foi y est relativement secondaire - comme il l'est dans l'Ancien Testament-, il n'est pas absent. J. Bonsirven, dans un livre qui garde encore sa valeur pour l'approche du judaïsme, rappelle que chez Philon, "la foi est une vertu de l'ordre intellectuel, qui consiste à croire à la parole de Dieu, à se fonder sur la cause de toutes choses ; délaissant les raisonnements vides, elle parvient à la vérité et aboutit à la contemplation"[57]. Un peu plus loin, notre auteur ajoute : "La foi-croyance est célébrée surtout comme foi aux promesses divines : considérée sous ce jour, elle est plutôt espérance et confiance en Dieu. Confiance aussi, la foi qui commande de s'en remettre à la Providence et qui s'interdit de s'inquiéter du pain du lendemain. Confiance encore, la foi qui dans les épreuves, garde à Dieu la fidélité et l'attachement, assurée que Dieu aura le dernier mot, que tout ce qu'il fait est bon"[58].

Nombre de passages de Philon ou de la tradition juive donnent raison à notre commentateur : "Dieu ne dit pas : Je te fais voir, mais : Je te ferai voir. C'est un témoignage de la foi avec laquelle l'âme croit en Dieu, car elle n'exprime pas son action de grâces devant des réalisations, mais dans l'attente du futur. Accrochée, suspendue à une belle espérance, elle conçoit sans hésitation que des réalités absentes soient déjà présentes par la foi pourvu qu'elle soit assurée en Celui qui a donné la Promesse"[59]. Cette foi/fidélité au Dieu de la Promesse, devant se traduire dans une espérance indéfectible, est celle que mentionne le texte célèbre d'Ha 2,4, cité et quelque peu interprété voire transformé par Paul en Rm 1,17 et Ga 3,11 : "Le

---

55 Le terme de piété est caractéristique des Pastorales : il ne se trouve dans le NT en dehors d'elles que dans les Actes (nouveau point de contact avec l'œuvre lucanienne) et en 2 Pierre. Les termes de racine *εὐσεβ-* se rencontrent à deux reprises en Tt (1,1 et 2,12) comme en 2 Tm (3,5.12), mais ils sont surtout l'apanage de 1 Tm (2,2 ; 3,16 ; 4,7-8 ; 5,4 ; 6,3.5.6.11). En Tt 1,1, il est question de "la connaissance de la vérité qui est selon la piété", ce qui suggère d'emblée que le terme de piété est référé à la connaissance ; en 1 Tm 6,3, c'est maintenant la doctrine qui est "selon la piété".

56 F. Young, *The Theology of the Pastoral Letters,* Cambridge, University Press, 1994, p. 75 : "Le terme grec pour enseignement, *δίδ ασκαλια* revient 15 fois dans les Pastorales, contre six en tout dans le NT (..) En outre, de manière unique dans le NT, Paul y est décrit, en plus du qualificatif classique d'apôtre, comme enseignant à deux reprises (...). Inversement, l'enseignement des démons, *ἑτεροδίδασκαλειν*, se trouve deux fois en 1 Tim et nulle part ailleurs dans les autres textes chrétiens postérieurs".

57 J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* vol. II, Paris, Beauchesne, 1934, p. 49.

58 *op. cit.,* p. 50

59 Philon d'Alexandrie, *De Migratione Abrahami,* § 43-44. On trouvera de nombreuses autres références dans la note sur ce passage, dans l'édition des œuvres de Philon au Cerf.

juste vivra de sa fidélité". On en retrouve de nombreuses traces par exemple en Tt 1,1-2 ("Pour amener les élus de Dieu à la foi et à la connaissance de la vérité ordonnée à la piété, dans l'espérance de la vie éternelle promise avant tous les siècles par le Dieu qui ne ment pas"), 3,7 ("afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle") ou en 1 Tm 4,4 ("La piété est utile à tout, car elle a la promesse de la vie, de la vie présente comme de la vie future").

Mais venons-en à la piété. Les termes de racine *εὐσεβ-* sont en vérité peu fréquents dans les Septante : on les rencontre essentiellement dans les œuvres sapientielles, Proverbes ou Siracide en particulier (Pr 1,7 ; 13,11 ; Si 11,17 ; 39,27 ; 49,3 etc.). Les occurrences sont en revanche tout à fait notables dans une œuvre apocryphe, 4 Maccabées (voir par exemple 5,18.24.31.38 ; 6,2.22.31 ; 9,6.7.29.30 etc.), que l'on date volontiers aujourd'hui des années 20-50 ap. J.C. et que l'on pense avoir été composée à Antioche de Syrie[60] : est-ce un hasard si cette œuvre paraît, au vu de la date que nous avons assignée à la première lettre à Timothée, plus ou moins contemporaine de cette dernière[61], alors qu'Antioche est en quelque sorte la seconde patrie de Paul ?

Faut-il parler de l'enseignement ? Voici ce qui en est dit à propos du judaïsme dans l'ouvrage révisé de E. Schürer : "C'était l'une des convictions fondamentales du judaïsme post-exilique qu'une connaissance de la Torah représentait le bien le plus précieux de la vie, et que l'acquisition d'une telle connaissance était digne des plus grands efforts"[62]. Suivent plusieurs citations tirées des Maximes des Pères, dont on extraira celle de Hillel qui paraît particulièrement à propos : "Hillel a dit : Un homme ignorant ne peut pas être pieux *(hasid)"* [63]. Nous sommes en parfaite harmonie avec l'extraordinaire auto-désignation de Paul en 1 Tm 2,8, "docteur des païens", avec son insistance sur "les enseignements de la foi et la bonne doctrine" (1 Tm 4,6) ou sur "la doctrine conforme à la piété" (1 Tm 6,3), avec sa requête d'accorder double rémunération aux presbytes "qui peinent à la parole et à l'enseignement" (1 Tm 5,17).

Il ressort que des influences juives importantes marquent la compréhension de la foi, au moins pour 1 Timothée, et que certains indices linguistiques rapprochent cette épître du 4e livre des Maccabées : voilà bien des éléments complémentaires invitant à dater 1 Timothée des années 40 beaucoup plus que de la fin du siècle et à faire de cette lettre une étape dans la formation de la personnalité théologique propre de Paul. L'étude de deux autres thèmes va nous confirmer dans ce point de vue.

---

60 Sur cette date et ce lieu, voir *The Old Testament Pseudepigrapha,* J.H. CHARLESWORTH ed., DARTON, LONGMAN et TODD, Londres, 1985, vol. II, p. 533-536. L'auteur de 4 Mac. est considéré comme "un juif profondément influencé par la pensée philosophique grecque et tout à fait à l'aise avec la langue grecque. Son œuvre est remarquablement exempte de tout sémitisme, et les citations de l'AT suivent toujours les Septante".

61 Qui est aussi celle des Pastorales où les termes de racine *εὐσεβ-* sont les plus fréquents.

62 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ,* ed. revue par G. Vermes, F. MILLAR et M. BLACK, Edimbourg, T&T Clark, 1979, vol. II p. 415.

63 *mAb.* 2,6.

IV. 2. Les bonnes œuvres

L'expression "bonnes œuvres" (καλον ἐργον ou ἀγαθον ἐργον) se rencontre très fréquemment dans les Pastorales : 1 Tm 2,10 ; 3,1 ; 5,10 (x2).25 ; 6,18 (x2) ; 2 Tm 2,21 ; 3,17 ; Tt 1,16 ; 2,7.14 ; 3,1.8.14. Ailleurs, dans le NT, on retrouve l'expression en Mt 5,16 ; 20,8 ; 26,10 ; Mc 14,6 ; Jn 10.32-33 ; Ac 9,36 ; Rm 2,7.10 ; 9,12 etc., mais 15 des 37 emplois, soit environ 40 % appartiennent aux Pastorales : c'est assez considérable. Le thème est tellement important qu'en Tt 2,14, il est ajouté comme finalité à la fin d'une citation de l'AT.

L'œuvre bonne est de l'ordre d'une conduite ou d'une fonction (cf. 1 Tm 3,1), avec un caractère éminemment public. 1 Tm 5,10 nous en donne un résumé, très conforme à la tradition juive : éducation, hospitalité, assistance. Elle apparaît déterminante comme manifestant la vérité de l'enseignement ou de la doctrine, question cruciale pour 1 Timothée et Tite. Cette conception de l'œuvre bonne est vraie même en 2 Tm, surtout si l'on considère 2, 21 ou 3,17 : "propre à toute œuvre bonne" (cf. 1 Tm 2,10) ; pourtant dans cette même lettre, en 1,9, apparaît une autre interprétation de l'œuvre, qui n'est pas qualifiée de bonne, de connotation même négative, opposée à la grâce, comme on en trouvera dans les lettres aux Galates ou aux Romains.

Pour certains, tels Dibelius/Conzelmann, l'œuvre bonne tel qu'il en est question dans les Pastorales manifeste clairement leur caractère pseudépigraphique : "les épîtres pauliniennes authentiques n'utilisent que le singulier, et comprennent l'expression de manière très différente"[64]. A considérer 2 Co 9,8 : "possédant toujours et en toute chose du superflu pour toute bonne œuvre...", il n'est pas sûr que la perspective paulinienne "plus tardive" soit entièrement différente de celle des Pastorales. Elle l'est sûrement pour ce qui concerne les œuvres comme œuvres de la loi opposées à la grâce, mais on vient de voir que l'idée s'en trouve en 2 Tm 1,9 : un peu comme si une évolution commençait à se faire jour à travers cette épître, du fait d'un contexte et d'une problématique nouveaux.

Il faut donc le dire encore une fois : les Pastorales, le groupe Tite/1 Timothée d'abord, 2 Timothée ensuite, pourraient marquer des étapes vers les grandes épîtres, plus qu'une régression à partir de ces mêmes épîtres. Sentiment que va confirmer un peu plus encore la dernière question théologique qui sera abordée dans le cadre de cet article : celle du rapport aux autorités.

IV. 3. Le rapport aux autorités

Les passages à considérer sont donc 1 Tm 2,1-2 et Tt 3,1. L'exhortation de Tite est extrêmement brève, axée sur la soumission et l'obéissance, sans aucune justification immédiate : à moins de considérer que le verset 3, rappel sur le passé païen tumultueux des auditeurs et peut-être même de Paul, puisse être considéré comme cette justification. Auquel cas la soumission serait une sorte de garantie contre l'égarement, un garde-fou personnel et communautaire (cf. *a contrario* l'attitude rapportée en 1,6.10). Le rapport aux autorités est encore loin et abstrait : ni Paul ni Tite n'ont peut-être eu encore à faire à elles. En vérité, dans le contexte immédiat, en particulier compte tenu du verset

64 *op. cit.*, p. 47.

15 du chapitre 2, on peut penser que l'exhortation de 3,1s vise d'une part à préserver l'autorité de Tite lui-même, d'autre part à suggérer les conditions idéales de la mission universelle dont il est question dans ces versets.

Une telle soumission est tout à fait conforme à la logique sociale de l'époque : Spicq[65] rappelle que "Dieu a tout soumis au Christ" (1 Co 15,27 ; 1 P 3,22 etc.), que les chrétiens sont appelés à se soumettre à Dieu (Rm 8,7 ; 10,3 etc.) et les uns aux autres (1 Co 16,16), que la femme est subordonnée à l'homme (1 Tm 2,11), l'épouse à son mari (Ep 5,24 ; Tt 2,5 etc.), les enfants aux parents (1 Tm 3,4), les jeunes aux anciens (1 P 5,5), les esclaves aux maîtres (Tt 2,9 ; 1 P 2,18). En d'autres termes, la soumission est une sorte de *topos* classique à l'époque de Paul au point qu'elle ne nécessite même plus de justification.

L'exhortation de 1 Timothée est plus développée et, surtout, elle donne ses raisons. Il ne s'agit plus seulement d'être soumis, ce qui pourrait évoquer une contrainte, mais de prier, d'intercéder *avec actions de grâces* en faveur de toutes les autorités, celles-ci étant considérées comme garantes du bon développement de la vie chrétienne en favorisant la paix. On a maintenant le sentiment que les autorités, et les rois, ont eu à voir avec cette communauté chrétienne, que les rapports sont plus étroits et finalement favorables aux chrétiens, si du moins l'on considère la fin du verset 2 comme le signe d'une reconnaissance plus que d'une appréhension[66].

On ne peut certainement pas dire exactement la même chose de la situation qui préside à la rédaction de Rm 13,1-7 : l'autorité y apparaît menaçante, et il faut maintenant que Paul justifie de plusieurs manières son existence et son rôle. Ce texte a donc de bonnes probabilités d'être plus tardif que ceux de Tite et Timothée, non seulement plus iréniques, mais en outre beaucoup plus sobres[67].

V

Conclusion

Ces observations théologiques ne sont que très partielles. Elles dessinent une orientation. Si elles se confirment, l'image habituelle de l'apôtre s'en trouve pas mal bouleversée : le Paul des grandes lettres de la maturité ne serait pas né d'un seul coup à Damas, mais aurait connu quelques étapes dans sa maturation, à partir d'une théologie encore très insérée dans son judaïsme hellénistique originel. Ce qui conduirait en fait à enrichir la biographie de Paul, à la manière dont les auteurs déjà évoqués ont enrichi l'histoire de ses voyages.

65 C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, Gabalda, vol. II, p. 646.

66 Le terme d'appréhension est évoqué, non sans circonspection ("peut-être"..), par C. Spicq, *op. cit.*, vol. I, p. 360.

67 A ces deux égards, ils se différencient nettement du texte de Tertullien évoqué par Dibelius/Conzelmann, *op. cit.*, p. 38 : "Nous prions sans cesse pour tous les empereurs ; nos prières consistent à demander que leur vie soit abondante, que leur empire soit en sécurité, que leur maison soit sauve, que leurs armées soient fortes, le Sénat fidèle, le peuple confiant, le monde en paix, et bien d'autres prières que l'on peut faire pour un homme et pour l'empereur" (*Apologie*, 30). Voir encore 1 *Clément* 61.

Il faudrait prolonger. Par exemple en ce qui concerne la Loi. Les propos de 1 Tm 1,8s paraissent difficilement explicables si l'on doit situer la lettre après la rédaction de la lettre aux Romains ; ils seraient beaucoup plus compréhensibles si cette rédaction date des années 40, peu après le passage houleux à Thessalonique tel que Luc le rapporte en Ac 17, à une époque où Paul n'a pas encore forgé son interprétation de la Loi telle qu'elle apparaît dans la lettre aux Romains.

En vérité, la proposition d'une datation des Pastorales à la fin de la vie de Paul génère beaucoup plus de difficultés qu'elle n'en résout. Si l'on pense devoir défendre l'authenticité paulinienne, il faut donc envisager sérieusement les perspectives ouvertes par cet article ; sinon, on devra sans état d'âme accepter la pseudépigraphie[68]. À condition toutefois non seulement de répondre aux remarques proposées plus haut, mais aussi de justifier, beaucoup mieux que cela n'a été fait jusqu'à aujourd'hui, la raison de ces multiples notations personnelles (sur la santé de Timothée, sur le manteau et les parchemins etc.) : en toute vérité, elles ne s'expliquent véritablement bien que dans une perspective d'authenticité.

Hervé PONSOT

Dominicain

68 Il ne faut pas voir là l'expression d'une nostalgie, mais d'une rigueur scientifique : la pseudépigraphie ne peut être que l'explication de la dernière chance pour des lettres qui se présentent textuellement et littérairement comme ayant Paul pour seul auteur, et qui, en outre, manifestent tant de points communs avec le reste de son œuvre (cf. J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, HNTC, New York, 1963, rééd. Grand Rapids, 1981, p. 16s).

Revue d'éthique
et de théologie morale

N° 201 Juin 1997

MOÏSE HÉBREU, MOÏSE ÉGYPTIEN

Nicole-Maya MALET	Inconnue, Ouverture
Jean-Paul DURAND	Entrer en dialogue : promouvoir un dialogue interreligieux en éthique et en théologie morale
André CHOURAQUI	Moïse, fondateur et fédérateur des religions abrahamiques
Mustapha SAFOUAN	Moïse hébreu, Moïse égyptien
Jean ALEXANDRE	Moïse, les femmes, la liberté, la Réforme
Dalil BOUBAKEUR	Moïse et l'Islam
Gilles BERNHEIM	La logique du faire
Jean-Paul DURAND	La loi et la vie : éléments d'un passage
Christiane DESROCHES-NOBLECOURT	"Raisonnances" bibliques chez une égyptologue
Richard AYOUN	Archéologie et histoire
Nicole-Maya MALET	Hommage à Marthe Robert
Joseph SITRUK	Moïse
Gustave MARTELET	Révélation de l'Horeb et amour de l'autre
Justin JOUBERT	Moïse mystique

Abonnements 1997 - France + DOM-TOM : 420 F TTC - Étranger : 506 F HT
Éd. Cerf - 29, Boulevard Latour-Maubourg 75007 PARIS

Christian DUQUOC

Position 2

UNE INFAILLIBILITÉ PLURIELLE

L'infaillibilité est une question délicate et redoutable, aussi doit-elle être traitée avec sérénité, même si historiquement elle a entraîné des excès de langage.

Je précise le sens attribué au terme infaillibilité.

Au plan objectif, il exprime que ce qui est tenu pour vrai aujourd'hui ne sera pas démenti dans le futur. Ainsi "infaillible" ouvre le vrai à la dimension à venir.

Au sens subjectif, ce mot peut qualifier le jugement d'une personne et s'étendre jusqu'à désigner un attribut personnel.

Ainsi défini, "infaillible" est chargé d'une double connotation symbolique, politique et religieuse qui le rend peu fréquentable.

Politique : des *leaders* politiques convaincus de l'infaillibilité de leur jugement ont conduit notre XXe siècle à des événements tragiques. Hitler prétendait régler le sort du monde pour plus de 1000 ans après purification de ce qui le souillait. Staline affichait une certitude absolue sur l'avenir radieux, quel qu'en fût le coût présent. Mao ne doutait pas d'ouvrir la Chine à un futur idyllique. Ces chefs ont soutenu avoir un rapport sans faille non seulement à la vérité politique mais à la vérité humaine. Ils lisaient à livre ouvert le sens de l'histoire et ne doutaient pas qu'elle travaillait à instaurer leur projet. Leur vérité comme leur jugement étaient infaillibles.

Religieuse : je laisse de côté les fanatismes qui ont meublé notre histoire. Je fais allusion à l'église catholique où sa conviction d'annoncer une vérité qu'aucun futur ne démentirait a été souvent la source d'erreurs de jugements politiques et pastorales, ou de hâte dans la condamnation injustifiée.

Le terme est donc chargé d'une symbolique ambiguë. Dans le cadre ecclésial, faut-il laisser à Dieu seul et à sa Parole cette qualité et récuser son emploi pour l'église terrestre ? Faut-il s'en tenir au paradoxe soutenu par K. Barth ?

> "C'est l'église soumise à la Parole de Dieu et par conséquent à l'Écriture Sainte qui possède et exerce l'autorité authentique. Elle l'exerce et la possède en ce sens qu'elle obéit, ce qui signifie : elle ne revendique pour elle-même qu'une autorité indirecte, relative et extrinsèque. En d'autres termes, elle renonce à se réclamer directement de Jésus-Christ et du Saint Esprit pour justifier ce qu'elle dit, fait et décide, par conséquent, elle ne se prétend jamais infaillible". (K. Barth, *Dogmatique,* § 20, trad. fr. I/2... p.129).

---

* Cet article est le texte d'une conférence donnée à l'Agora Tête d'or - 96, rue Tête-d'Or 69006 LYON Tél. 04 78 52 22 54.

Bref, pour Barth, la faillibilité est la caractéristique invincible de toute autorité humaine. L'église n'échappe pas à cette condition. La reconnaissance de sa faillibilité est même la condition *sine qua non* de son annonce de la vérité divine.

Cette annonce de la Parole de Dieu infaillible ne s'incarne-t-elle donc nullement dans notre histoire au point que jamais l'église ne puisse dire : ce que j'annonce vrai aujourd'hui sur le crédit accordé à la Parole de Dieu ne sera pas démenti demain ?

En d'autres termes, la prédication de l'église, son enseignement sont-ils autant sujets à variation que les opinions humaines, et transcrite en notre langage, la Parole infaillible de Dieu est-elle affectée irrémédiablement de précarité ?

Tous les chrétiens, quelles que soient leurs confessions affirment la fidélité de Dieu à sa Parole et en conséquence son infaillibilité. Ils divergent sur les moyens de s'en assurer dans la condition présente de l'église. L'église catholique a la conviction qu'il n'existe pas une faille insurmontable entre la Parole infaillible de Dieu et son annonce humaine.

C'est cette conviction que je voudrais explorer, sous l'hypothèse suivante : l'ambiguïté ecclésiale de l'infaillibilité ne provient pas tant actuellement de la définition de Vatican I que de l'insistance sur la régulation de la foi à partir de la prédication de l'épiscopat dispersé. Autant en effet la définition de Vatican I est sobre, claire et restrictive, autant le magistère dispersé prête à des interprétations excessives, c'est-à-dire non contrôlables. Pour étayer cette hypothèse, je procéderai de la façon suivante :

I - J'indiquerai la portée de la conviction originaire rappelée par Vatican II : c'est la foi du peuple de Dieu, l'église en sa globalité, qui est infaillible.

II - Je présenterai la genèse d'un cas particulier : l'infaillibilité pontificale.

III - J'étudierai enfin l'attestation de la foi par l'épiscopat dispersé, ce que les théologiens appellent le “magistère ordinaire”.

I

L'infaillibilité de l'église entendue comme peuple de Dieu

Je prends pour point de départ le texte de Vatican II sur le caractère indéfectible de la foi du peuple de Dieu (Const. *Lumen Gentium*) :

> “12... L'ensemble des fidèles, qui ont l'onction qui vient du Saint (cf. Jn 2, 20 et 27), ne peut faillir dans la foi, et manifeste cette qualité qui lui est propre par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque “des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs” il exprime son accord universel en matière de foi et de mœurs.”

La définition de Vatican I *(Pastor aeternus)* se détache sur cette conviction première : l'infaillibilité du peuple de Dieu dans la foi. Celle-ci désigne la vérité de la Parole de Dieu pour autant qu'elle participe à la fidélité de sa promesse. Elle souligne la qualité irrévocable de la Promesse accomplie en Jésus-Christ et dont la Résurrection est l'attestation. Dieu est un roc et sa Parole pour nous participe de cette fermeté : elle ne déçoit pas.

L'église est dite “infaillible” dans la mesure où elle atteste cette Parole. Certes,

Dieu seul est infaillible, mais dans la mesure où il suscite des témoins de sa Parole, il assure cette Parole humainement proférée de sa fermeté et de sa fidélité. L'infaillibilité de l'église ne fait que signifier négativement la conviction chrétienne que les croyants sont des témoins fidèles. On ne saurait sous-estimer l'importance de cette conviction. C'est à elle que dit se soumettre critiquement tout autre affirmation sur ce sujet : s'il y a infaillibilité, elle relève de la fidélité à la seule Parole de Dieu dont l'Esprit et l'Écriture sont les attestations au sein du peuple.

Dans le texte cité, l'église ne désigne pas les responsables ou la hiérarchie, elle vise la communauté des croyants. Il affirme donc : dans la foi, communautairement entendue, il ne saurait y avoir d'erreur sur son objet : Dieu se manifestant en Christ dans l'Esprit. Le “communautairement” transcrit l'adage de Vincent de Lérins : ce qui est cru partout, toujours et par tous, c'est cela même qui relève de la foi non sujette à l'erreur.

Le “communautairement” écarte comme sujet de la foi indéfectible, l'individu croyant ou l'évêque pris séparément du “collège", il vise uniquement la globalité. Le sujet de la foi non soumise à l'erreur en matière doctrinale est l'église entendue comme le rassemblement de tous les croyants. En conséquence, tout croyant pris séparément, fût-il évêque ou Pape, fût-il responsable d'une communauté peut errer mais non pas l'église en sa totalité : elle est le témoin fidèle de l'Écriture laquelle est le signifiant de la Parole de Dieu.

On perçoit à quelle difficulté se heurte cette conviction : comment vérifier la foi de la communauté entendue comme totalité dans le temps et dans l'espace ? Comment assurer que ce qu'elle croit instinctivement et pratique spontanément est conforme au sens de l'Écriture ? Comment vérifier que c'est bien la Parole infaillible de Dieu qui est annoncée lorsqu'il faut se séparer de la littéralité scripturaire pour en faire entendre le sens présent ?

L'église catholique n'a jamais été favorable à ce qu'on appelle le fondamentalisme : on entend par là le fait qu'entre la lettre de l'Écriture et le sens actuel, il n'existe aucune distance.

Elle n'a pas été non plus favorable à l'interprétation protestante d'une évidence du sens de l'Écriture donnée au lecteur croyant en raison de l'unité de l'Esprit qui l'inspire et la donne à lire authentiquement. Le pasteur Leuba formula très bien cette interprétation :

> “La vérité évangélique s'imposa par son contenu et non par l'autorité de son porteur, que son porteur soit un seul homme ou qu'il soit l'église universelle”.

L'église catholique a opté pour une triple régulation de la foi : le Pape dans l'exercice *“ex cathedra”* de sa fonction doctrinale, les conciles œcuméniques définissant une doctrine, les évêques dispersés en communion avec Rome quand il s'agit dans leur prédication ordinaire d'énoncer son lien à la Révélation. Il existe une circularité entre cette triple modalité de la régulation. Etudions d'abord le cas de l'infaillibilité pontificale.

II

L'infaillibilité pontificale

L'infaillibilité pontificale est le cas singulier de la régulation de la foi affrontée à la question : y a-t-il continuité ou identité entre telle interprétation de l'Écriture et son sens salvifique ? Ou encore comment désigner concrètement la foi indéfectible de

l'église ou du peuple puisque chaque croyant pris individuellement peut errer ?

Pour la clarté de l'exposé et la compréhension de la question, je cite le texte de la définition du Concile Vatican I (1869-1870) :

> "... Avec l'approbation du saint concile, Nous enseignons et définissons que c'est un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, lorsqu'il parle *"ex cathedra"*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Eglise, jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale".

Ce n'est pas par l'effet inattendu d'une volonté de Pie IX que fut définie l'infaillibilité du Pape. Elle faisait plus ou moins partie du bagage des croyances dans la mesure où l'accord de l'évêque de Rome était nécessaire à la légitimité des décisions conciliaires. Mais nul n'avait éprouvé la nécessité de définir ce qui paraissait appartenir à sa fonction de président de la communauté épiscopale assurant la régulation de la foi. Pour qu'on se décide à parler de son infaillibilité dans un cadre conciliaire, il a fallu le concours de plusieurs facteurs liés à une symbolique rhétorique excessive. J'en indique deux :
— Les antécédents théologiques et l'ultramontanisme ;
— L'isolement politique de la papauté au XIXe siècle.

Les antécédents théologiques et l'ultramontanisme

Malgré un conciliarisme récurrent, c'est-à-dire la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape, on voit se dessiner dès le Moyen Age une théologie de la primauté doctrinale du Pape : elle annonce les positions de l'ultramontanisme. Je répertorie ici quelques excès qui régissent une tendance à l'inflation de la définition du pouvoir pontifical et parfois à une vénération indue de sa personne.

Paul de Vooght écrit (art. "infaillibilité" dans *Irenikon,* "Infaillibilité de l'Église") :

> "Avec les décrétalistes du XIIIe siècle, nous assistons à l'exaltation démesurée du pouvoir papal. Le Pape est Dieu sur terre. Il possède tous les droits".

Des théologiens ne sont pas en reste. Ainsi pour J. P. Olivi (mort en 1298) :

> "Le Pape jouit d'un pouvoir souverain indéfectible, supérieur à tous les Conciles ; il possède la pleine autorité de définir. Cette autorité a été immédiatement instituée par le Christ".

D'autres théologiens du XIVe siècle pensent que si le Pape s'apprêtait à errer, Dieu interviendrait immédiatement. Aussi Augustin d'Ancône (mort en 1328) n"hésite pas à écrire :

> "Le Pape est au-dessus des anges, des hommes et du droit. Il a la plénitude du pouvoir et Dieu seul est au-dessus de lui".

On pourrait citer mille autres passages de ce genre. Je me contenterai de lire le texte beaucoup plus modéré d'un théologien du XVe siècle : Turrecremata, mort en 1468 :

> "...La clémence divine avait affermi le trône apostolique de la vérité d'une solidité telle que son jugement ne pouvait s'écarter de la vérité en matière de foi. Il était en effet convenable que ce siège, destiné par une décision du conseil divin à être le maître dans la foi et le lien de toutes les Églises, fût muni du privilège exceptionnel de "l'infaillibilité" en ce qui est de foi et nécessaire au salut des hommes, par Dieu l'auteur de toutes choses, dont la Providence ne s'égare pas dans ses dispositions. En signe de quoi le Divin Dispensateur imposa au premier pontife de ce siège un nom qui dénote la fermeté, c'est-à-dire "Pierre, qui veut dire roche en langue syriaque". (cf. *Summa de Ecclesia,* Venise 1561, L. II, c. 109).

L'intérêt porté à la primauté romaine et à l'infaillibilité se développeront malgré des résistances, tel le gallicanisme au XVII[e] siècle. Celui-ci représente une forme d'opposition à la volonté romaine de régir jusqu'aux affaires politiques et de ne point respecter les droits de l'épiscopat, avec pour pointe de son option le quatrième article voté à l'Assemblée du clergé français le 19 mars 1682 et dont voici la teneur :

> "Quoique le Pape ait la principale part dans les questions regardant toutes les églises, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne".

L'intérêt à l'infaillibilité pontificale fut porté par le mouvement ultramontain (XIX[e] siècle) qui représente une réaction à la perte d'influence de l'Église depuis la Révolution française. Ce mouvement imagine devant le désarroi produit chez les croyants par la disparition des repères traditionnels un centre spirituel idéal, envisagé de façon romantique : Rome. Il donna dans des excès rhétoriques considérables. Malgré ceux-ci — ce qui explique son succès parmi nombre d'évêques —, c'est sans doute l'hésitation épiscopale devant un monde en décrochage avec le christianisme traditionnel et l'aspiration du peuple catholique à l'assurance de n'être pas ballotté spirituellement au gré des intérêts politiques nationaux ou des variations d'opinions issues de la modernité naissante qui explique la popularité de cette tendance. Rome représentait un ancrage sûr.

L'ultramontanisme fut un réflexe de défense plus qu'un rejet de doctrines favorables à l'épiscopat. Mais il ne craignit pas pour arriver à ses fins de faire du Pape, plus que le Pape, selon la formule de J. M. Tillard. Il lança la dévotion au Pape qui conduisit à une inflation de ses fonctions et à une quasi-idolâtrie de sa personne. Les conséquences en furent pénibles sinon désastreuses.

L'isolement politique

La régression de l'autorité politique et diplomatique de la papauté par l'explosion des libertés civiles et la lutte pour l'unité italienne conduisirent Pie IX à un isolement de plus en plus grand : il était dénué de l'autorité que ses prédécesseurs exerçaient plus ou moins sur les États chrétiens. Le processus de sécularisation liée à un affaissement social du christianisme rendait sa situation de prince temporel d'ancien régime de plus en plus intenable. Le fait que Pie IX, homme sensible, plein de charme, très sentimental, n'ait pas su traiter politiquement avec les *leaders* de l'unité italienne et n'ait pas cru devoir renoncer au pouvoir temporel devenu obsolète a pesé considérablement sur son destin. Pie IX, par son malheur et la plainte qui lui était inhérente, a suscité la compassion à son égard qui, d'une certaine façon, a joué à

renforcer son autorité ecclésiale au moment où s'effondrait son autorité temporelle.

Ces deux facteurs se conjuguèrent à l'extension de l'église romaine et de sa discipline en Afrique et en Asie par l'élan missionnaire du XIX[e] siècle. Ces églises lointaines trouvaient leur centre d'unité à Rome. Aussi rien ne leur était plus agréable que de voir ce centre prendre autorité sur la dispersion épiscopale.

La définition de l'infaillibilité pontificale ne pouvait que renforcer l'autorité de Rome par rapport aux États, aux épiscopats et aux églises nouvelles.

L'inflation papale, dans les écrits de certains catholiques, dans l'attitude d'évêques et dans la vénération populaire a été l'arrière-fond culturel ou idéologique qui a facilité l'acceptation de cette forme d'infaillibilité jusqu'alors incluse dans la procédure épiscopale et conciliaire.

Il faut reconnaître que par rapport aux excès doctrinaux rhétoriques et affectifs qui l'ont précédée et parfois suivie, la déclaration de Vatican I est d'une sobriété extrême, elle peut faire office de frein si elle est entendue dans son sens précis et non pas interprétée comme justification du désir de rendre Dieu visible.

Deux éléments expliquent cette sobriété de la constitution dogmatique :

— La connaissance des erreurs historiques des Papes ;
— L'infaillibilité ne porte pas sur le gouvernement de l'Église.

La connaissance des erreurs historiques

De Vooght, avec beaucoup d'érudition, a rassemblé dans un article d'un colloque romain sur l'infaillibilité, toutes les erreurs doctrinales des Papes depuis l'Antiquité (*L'infaillibilité, son aspect philosophique et théologique,* Paris, Aubin, 1970, p.131-163). Il affirme que la majorité de ce corpus des erreurs était connu des Pères Conciliaires et qu'ils en ont tenu compte dans leur formulation de la définition. De Vooght présente donc l'histoire agitée de la constitution du corpus doctrinal de l'Église catholique comme un processus où les échecs, les erreurs, les approximations, les réexamens ne manquent pas. Cette perspective m'apparaît très fructueuse parce qu'elle permet de percevoir concrètement les limites juridiques et abstraites des formules. Dans cette dialectique entre les erreurs historiques et les affirmations sur les qualités du magistère romain, la notion d'infaillibilité est vouée à des interprétations passionnelles ou exacerbées. Il apparaît dans ce parcours historique que l'implication de la plus haute fonction d'autorité de l'Église dans des déclarations sur l'authenticité de la Parole de Dieu est extrêmement rare et ne joue que pour les données fondamentales de la foi. L'investigation historique présente le rôle d'un principe de réalité par rapport aux excès dévotionnels ou idéologiques.

L'infaillibilité ne porte pas sur le gouvernement de l'Église

La destitution de Monseigneur Gaillot a suscité beaucoup d'émotions. On peut la juger regrettable et injuste, elle ne relève en rien de ce qu'on nomme le "magistère" doctrinal, elle appartient au gouvernement administratif et juridique de l'église, incluant les orientations pastorales pratiques. Gonzales Faus recense tous les faux pas de ce qu'il nomme le magistère ecclésiastique (*La autoridad de la verdad, Momentos oscuros del magisterio ecclesiastico*, Barcelona, Herder, 1996).

Sa liste ne recouvre pas celle de de Vooght" parce qu'elle se situe dans l'ordre du gouvernement. Dans un très grand nombre de cas cités les décisions prises se sont avérées être des impasses. L'intérêt de l'ouvrage est de montrer sur pièces que Vatican I avait bien eu raison de mettre entre parenthèses la question du gouvernement : aucun texte ne dit qu'il bénéficie d'une assistance spéciale de l'Esprit, que la fidélité de Dieu s'y implique. Les décisions gouvernementales sont à risque et doivent être jugées selon leurs arguments et leurs effets comme n'importe quelle autre décision gouvernementale. Cela produit à la fois respect, compassion et liberté pour ceux qui ont charge de décider dans l'obscurité de l'histoire et sous la pression d'intérêts contradictoires. Le gouvernement de l'église n'est pas celui de l'Esprit. Il est soumis aux aléas de la raison pratique, sous un horizon critique différent de celui auquel renvoie la raison pratique d'un gouvernement civil. Sa soumission à l'horizon transcendant de la Parole de Dieu ne garantit en rien la justesse, et même la moralité des choix. Ne sont déçus de l'autorité ecclésiale gouvernementale que ceux qui lui demandent plus qu'elle ne peut donner.

Ces deux limites : la navigation tâtonnante pour ne pas dire hasardeuse dans le domaine doctrinal, les décisions gouvernementales imprudentes et parfois injustes, montrent, me semble-t-il, que le problème n'est pas tant celui de l'inflation papale comme on l'a souvent laissé entendre que celui d'une inflation doctrinale, j'entends par là l'usage indu de la Parole de Dieu pour garantir des décisions, notamment gouvernementales ou pastorales qui n'ont pratiquement que des rapports lointains avec elle. Cet usage se comprend fort bien pour un gouvernement qui ne dispose pas d'autres moyens d'assurer son autorité que le recours à une autorité supérieure, ou l'appel à la continuité, souvent imaginaire, de la tradition.

En réalité, le véritable obstacle à une compréhension sobre de l'infaillibilité n'est pas tant la définition de Vatican I que l'usage qui peut être fait de l'attestation de la foi par l'épiscopat dispersé.

III

L'attestation de la foi par l'épiscopat dispersé

J'ai cité plus haut le texte de Vatican II sur l'indéfectibilité de la foi du peuple de Dieu. J'ai souligné que le passage à l'expression n'était pas assuré sans un critère régulateur. Vatican II l'explicite ainsi :

> "25... Bien que les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant quand, même en étant dispersés à travers le monde, mais gardant le lien de la communion entre eux et le successeur de Pierre, et enseignant authentiquement en matière de foi et de mœurs, ils s'accordent pour proposer une doctrine comme devant être tenue définitivement, alors ils énoncent de façon infaillible la doctrine du Christ. Cela est encore plus manifeste, lorsque, réunis en concile œcuménique, ils sont pour toute l'Église du Christ docteurs et juges de la foi et des mœurs, aux définitions desquels il faut adhérer par la soumission dans la foi.
>
> Cette infaillibilité, dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église pour la définition de la doctrine relative à la foi et aux mœurs, s'étend aussi largement que le dépôt de

> la divine Révélation qui doit être gardée saintement et exposée fidèlement”.

Beaucoup se sont réjouis du rééquilibrage de l'autorité pontificale à Vatican II. Sans doute ont-ils raison. On a moins mesuré l'ambiguïté potentielle de ce texte que la Congrégation de la foi vient à deux reprises d'évoquer pour justifier la non-ordination des femmes.

C'est pourquoi je voudrais examiner ce point : l'infaillibilité de l'épiscopat dispersé est fortement ancrée dans l'infaillibilité de toute l'Église puisqu'il s'agit de l'attestation de la foi. Je l'envisage sous deux régimes :
— l'un de possession sereine ;
— l'autre dans un cadre conflictuel.

L'attestation sereine

Elle se manifeste de trois façons :

* par la transmission de l'Écriture. Celle-ci est en effet l'indice premier de la Parole de Dieu puisqu'elle est centrée sur l'événement du Christ et le don de l'Esprit.

* par la célébration liturgique : la Parole transmise par l'Écriture devient invocation communautaire ; l'acte liturgique s'adresse à celui qui s'est manifesté aux humains. La prière structure l'acte de croire en tant qu'elle intègre à une relation vivante.

* par la prédication et la catéchèse : lieux d'actualisation de l'Écriture et effort pour qu'elles suscitent une pratique conforme à la volonté du Christ manifesté dans l'Évangile.

Cette attestation non-conflictuelle est l'espace normal du croire : elle vit de façon latente la conviction que ce qu'elle croit aujourd'hui et qu'elle annonce dans l'écoute de l'Écriture, la célébration de la Parole et la pratique, n'est pas voué à la précarité, mais qu'elle ouvre au futur. L'infaillibilité en tant que fidélité à la Parole est vécue sereinement, implicitement par l'assurance que l'avenir ne démentira pas le présent.

L'attestation dans le conflit

Le conflit provient d'une interprétation de l'Écriture qui suscite des oppositions et conduit à des réajustements. Cette interprétation peut jouer dans le registre doctrinal ou pratique.

Les évêques qui en temps de sérénité assurent la transmission de l'Écriture, célèbrent la liturgie, actualisent la Parole de Dieu par la prédication, administrent la vie quotidienne de la communauté afin qu'elle témoigne de la charité de Dieu, se trouvent parfois devant une rupture ou une nouveauté d'interprétation. Si cette rupture dure, ébranle l'unité de la communauté, se répand, la réponse à ce défi est généralement donnée par des conciles régionaux ou des conciles généraux. Les évêques, représentants de leurs églises, eux-mêmes souvent divisés, s'efforcent de trouver une réponse cohérente avec ce qui, jusqu'alors, avait été estimé être la foi chrétienne. La rupture d'interprétation établit que la vérité dans la foi, dès lors qu'il faut manifester quelle interprétation laisse l'avenir ouvert et quelle interprétation le ferme n'est pas évidente. Le récit scripturaire, les symboles anciens ne suffisent parfois pas à déterminer ce qui s'accorde au noyau fondamental de la foi : le Père révélé par le Fils dans le don de l'Esprit. Les crises trinitaires et christologiques des premiers siècles, liées au foisonnement d'interprétations diverses, ont montré l'extrême difficulté pour arriver à un accord sans provoquer des rancœurs ou des ruptures. Les décisions conciliaires ont proposé des formules interprétatives qui laissaient l'Écriture à son ouverture.

L'épiscopat réuni est ainsi apparu le régulateur de la foi dans une expression régionale ou universelle relativement accessible. Le croire, en cas de crise, devient doctrine par l'unanimité de l'épiscopat interprétant l'Écriture.

Le conflit fait apparaître une chose importante : la prédication sereine et la célébration sont supposées transmettre en vérité l'Écriture. L'accord tacite des églises locales sur cette prédication est entendu comme "magistère ordinaire". Ce que partout enseigne l'épiscopat dispersé peut être unanime, mais cette unanimité ne se donne à voir que sous l'effet d'un conflit, c'est-à-dire sous le défi d'une rupture d'interprétation, provoquant souvent, mais pas toujours, un synode ou un concile.

C'est dans ce passage de l'unanimité latente, ici celle de toute l'église, à l'expression officielle à l'égard d'une rupture (ici celle de l'épiscopat) que se situe le point délicat de l'évaluation : l'église est infaillible par conviction dans sa foi en l'Évangile, mais dans le cas de conflit, il faut préciser si tel élément latent de la transmission doctrinale est assuré d'un avenir, c'est-à-dire relève de la fidélité par laquelle Dieu soutient sa Parole. H. Kung a très bien perçu la question : ce qui a été possédé de façon sereine et peut-être intuitivement comme relevant de la foi en relève-t-il effectivement ?(*Infaillible ? Une interpellation*, Paris, DDB, 1971). Il en fait ressortir toute la difficulté à propos de *Humanae Vitae*.

Je rappelle brièvement les faits : Paul VI, sous la pression des demandes qui lui sont adressées sur la légitimité ou non de la contraception médicale ou artificielle, réunit une commission d'experts à laquelle appartiennent des cardinaux. La majorité se prononce pour la légitimité de ce genre de contraception avec de bons arguments, mais omet totalement le rapport à la pratique et à l'enseignement de l'Église jusqu'alors. La minorité ne discute pas, selon lui, de la moralité ou non de la contraception, mais rappelle que celle-ci, sous quelque forme que ce soit, n'a jamais depuis l'Antiquité été acceptée comme morale par l'Église. La technique ne change rien à l'affaire. Une tradition si longue dans la pratique et l'enseignement détermine qu'il s'agit d'un cas relevant d'une interprétation authentique de la Parole de Dieu par l'épiscopat dispersé. Le Pape ne peut décider contre cette unanimité. Paul VI n'a pas cru devoir se démarquer de cette interprétation. H. Kung conclut que ce qui fait problème, ce n'est pas la décision de Paul VI, mais l'autorité accordée à une prédication qu'il reconnaît avoir été unanime sur ce point pendant des siècles.

Paul VI n'a fait que déclarer, sans d'ailleurs engager son autorité, ce qui était enseigné depuis des siècles par l'épiscopat dispersé : magistère ordinaire.

Je cite un second exemple : celui du refus que les femmes accèdent au sacerdoce. Il est étudié par Waldenfels (*Stimmen der Zeit*, mars 1996, p. 147-159).

Voici brièvement les faits. Depuis la fin de Vatican II, sous la pression des mouvements prônant l'émancipation de la femme, et sous l'exemple des églises protestantes et anglicanes, la question de l'ordination des femmes s'est posée à l'église catholique. Un premier document *"Inter Insigniores"* avait écarté cette éventualité en raison de la longue tradition. Des théologiens avaient dit que cette tradition relevait d'une donnée culturelle et non de la prédication de la foi. Récemment le 22 mai 1994, Jean-Paul II avait déclaré qu'en vertu de cette longue pratique et du silence de l'Écriture, l'église n'était pas autorisée à prendre une telle décision.

Finalement la Congrégation de la foi, en réponse à une question sur l'autorité du document papal, avait déclaré :

> "L'enseignement requiert un assentiment définitif puisque fondé sur la Parole de Dieu constamment préservée et appliquée dans la tradition depuis l'origine, il a donc été proposé de manière infaillible par le magistère universel et ordinaire (cf. *Lumen Gentium* 25, 2).

Ce texte revient à dire : le Pape n'a pas engagé son autorité supérieure, il n'a fait que déclarer ce que, depuis toujours, croit et enseigne l'église, dont les évêques dispersés sont les témoins par leur prédication et la pratique liturgique.

Il faudrait mentionner ici la profession de foi qu'aurait voulu faire signer la Congrégation de la foi au théologien du Sri Lanka, Tissa Balasuriya, à propos de son livre : "Marie et la libération humaine". Il est intéressant de noter que le paragraphe sur l'ordination des femmes est en net retrait sur la déclaration de 1994.

Nous sommes dans la même problématique que celle interprétée par H. Küng à propos de *"Humanae Vitae"*. Ce n'est pas d'abord l'infaillibilité papale qui pose problème, c'est le transfert de l'infaillibilité de la Parole de Dieu aux expressions humaines de celle-ci par les interprètes autorisés même dispersés de la foi indéfectible de l'Église. Ce transfert pose d'autant plus question que, sans beaucoup de conflits, ce n'est plus l'épiscopat réuni qui dit le sens de la prédication de l'épiscopat dispersé, mais Rome qui le propose en identifiant son option à celle-là même de l'épiscopat dispersé, puisque Rome affirme ne disposer d'aucun pouvoir pour s'affranchir de cette unanimité. *"Humanae Vitae"* et le refus de l'ordination des femmes sont les deux cas majeurs de ce retrait de l'autorité romaine derrière l'unanimité épiscopale dispersée. Il n'était nul besoin d'une définition de l'infaillibilité pontificale pour que cette connivence tacite se produise et risque de donner à la prédication ordinaire une autorité qui peut lui faire défaut. Nous passons du risque d'inflation papale à une inflation doctrinale.

Bernard Lauret exprime avec lucidité et justesse ce déplacement. Je le cite, et ce sera ma conclusion :

> "On peut douter que le dogme de Vatican I ait encore quelque utilité dogmatique au sens strict, surtout après Vatican II, qui sans rien renier de la primauté du siège romain, l'ancre ecclésiologiquement dans le collège épiscopal".

C'est l'expression autorisée de ce collège dispersé que devraient étudier avec rigueur les théologiens.

Christian DUQUOC
Directeur de "Lumière et Vie"
Avril 1997

A. Y.

Position 3

LA LIBRE CIRCULATION DES PERSONNES DANS L'EUROPE DES 15 : UNE VOIE D'OBSTACLES

Le droit à la libre circulation des personnes, d'un pays à un autre, n'existe pas dans le droit international public positif contemporain à part quelques exceptions dont la libre circulation des citoyens dans l'Union Européenne.[1] On pourrait citer les facilités accordées dans le contexte du Conseil Nordique. Certains traités bilatéraux prévoient des facilités analogues.

Le droit positif actuel se distingue de celui de l'Ancien Régime où les notions de frontière et de nationalité avaient une autre signification, même s'il est dangereux d'idéaliser ce régime.

Les aristocrates ont pu peut-être voyager avec leur seule carte de visite jusqu'à la première guerre mondiale.

Mais entre la nostalgie d'un "paradis perdu" pour quelques-uns et la réalité pour la majorité, il faudrait analyser de plus près l'histoire de la police des étrangers. Pour notre propos, nous pouvons distinguer quatre périodes, les premières migrations dues à l'industrialisation à la fin du siècle passée surtout dans l'industrie lourde, la première guerre mondiale qui fait jaillir le problème des minorités, la deuxième guerre mondiale avec, comme pour la première, des rectifications de frontières, enfin la crise économique qui sévit en Europe depuis la crise du pétrole en 1974. À chaque fois on réduit les droits des étrangers.

Enfin il faudrait distinguer les étrangers selon de nombreux critères : le travailleur migrant "régulier" accompagné de sa famille ou non, le demandeur d'asile et le réfugié, l'apatride, ceux qui sont poussés par la faim et la misère vers l'Europe et qu'on dénomme "réfugiés économiques, ceux qui bénéficient du statut provisoire de ressortissant de l'Ex-Yougoslavie, ceux plus privilégiés comme le touriste ou l'homme d'affaire... sans oublier les hippies et quelques aventuriers.

Disons tout de suite, sans hypocrisie, que le droit communautaire ne peut guère, à première vue, être d'un grand secours, car la construction européenne s'est construite surtout en vue de réaliser des objectifs économiques et marchands, au moins au début et l'Union Politique ne fait que débuter..

L'Union Européenne n'est pas une œuvre de charité, elle n'a pas comme but premier une œuvre humanitaire comme l'O.I.T. (Organisation Internationale du Travail), comme le "U.N.H.C.R." (Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés) ou encore la Croix Rouge sans oublier les nombreuses O.N.G. (Organisations Non

1 Pour des raisons de simplification nous utilisons le terme Union Européenne et Communauté Européenne comme synonyme, même si certains juristes font des distinctions à juste titre.

Gouvernementales) comme la Caritas, médecins sans frontières)...

Néanmoins l'étude du droit communautaire a un intérêt certain, d'abord à cause de sa qualité, c'est-à-dire la primauté du droit communautaire sur le droit national et l'effet direct bénéfique, en général du droit communautaire, bien qu'il ne soit pas transposable en droit national, comme il est de coutume pour le droit international public. C'est le rôle de la Cour de justice des Communautés européennes de veiller à l'application et à l'interprétation de ce droit. D'aucuns parlent du gouvernement des juges de la Cour de Luxembourg.[2] La libre circulation des citoyens des États membres dans un autre État membre et les droits dont ils jouissent peuvent être considérés comme un "modèle" pour les ressortissants d'un Etat Tiers, c'est-à-dire ceux qui n'appartiennent pas à l'Union.

Les citoyens de l'Union

On considère généralement que la situation des ressortissants de l'Union est résolue. Les Italiens se seraient bien intégrés en Allemagne, les Portugais ne poseraient pas de problèmes en France. Il est permis au vu de la situation d'émettre quelques doutes ou du moins de nuancer ces affirmations.

Même si la situation est résolue en droit depuis fin 1968 pour les travailleurs, et depuis la fin de la période de transition en 1970 pour les travailleurs indépendants (artisans, commerçants, avocats, médecins... ou encore les prestataires de service, un travailleur indépendant qui exerce temporairement son travail sur le territoire d'un autre État membre), beaucoup d'obstacles ont dû être surmontés et des barrières indirectes dans la réalisation concrète surgissent toujours (notamment la reconnaissance des diplômes et de l'expérience professionnelle, la connaissance linguistique).

Le droit de quitter son propre territoire, le droit de travailler et même de chercher du travail dans un autre pays de la Communauté sont consignés dans le traité de Rome et ont été consacrés par une jurisprudence importante et non-équivoque. À titre anecdotique, on peut citer même le droit des prostitués d'exercer leur métier dans un autre pays, si la prostitution n'est pas interdite aux nationaux de ce pays. Bref, un droit de vivre dans un autre pays, si on est assuré pour le risque-maladie et si on a des ressources suffisantes. Ce droit a été étendu aux étudiants, aux retraités et aux non-actifs. On n'a plus besoin d'un permis de séjour et la carte de séjour n'a qu'un caractère déclaratif.

Au grand dam des syndicalistes de la Fonction Publique, les postes dans ce domaine ne peuvent être réservés aux nationaux que lorsqu'il s'agit de l'exercice de l'autorité publique.

Les ressortissants des Etats-tiers

Les traités de Rome ne prévoient pas une libre circulation pour les citoyens des pays non membres de la Communauté, ni *a fortiori* une politique commune d'immigration comme en matière agricole par exemple. Le droit communautaire, étant

2 La Cour de justice des Communautés européennes à Luxembourg ne doit pas être confondue avec la Cour des droits de l'homme dans le cadre du Conseil de l'Europe.

un droit d'attribution au sens strict, n'avait guère la possibilité de s'en occuper. Comme nous allons le voir, depuis les accords de Schengen et depuis le traité de Maastricht, les États membres, respectivement l'Union en tant que telle, peuvent le faire, mais ils ont démontré à ce jour une très grande retenue.

Rappelons qu'en 1957 les États fondateurs à l'exception de l'Allemagne et du Luxembourg étaient des puissances colonisatrices et l'immigration était un problème délicat de droit interne. Le traité C.E.E. prévoyait une possibilité d'association qui au niveau de la libre circulation des personnes est restée pour ainsi dire lettre morte. Avec les problèmes que pose inévitablement Hong Kong et Macao on ne peut guère compter sur des avances dans cette direction dans un proche avenir, même si le cadre institutionnel existe. Il restera un train de marchandise vide.

L'Allemagne divisée en 57 était préoccupée d'accueillir les habitants de la R.D.A. et aujourd'hui encore de nombreuses personnes habitant les Balkans ou même le Caucase peuvent revendiquer la nationalité allemande à cause de leurs ancêtres allemands. En devenant allemands, ils obtiennent la citoyenneté communautaire avec tous les droits et obligations y attenant. Donc il existe un "réservoir" de millions de citoyens communautaires.

Depuis une vingtaine d'années des fonctionnaires des différents pays de la Communauté se réunissent, en dehors de tout cadre légal, de façon informelle, sans ordre du jour précis et surtout sans procès-verbal, pour "échanger" sur les questions de migration et de "sécurité intérieure" à l'abri bien sûr de toute publicité (les fameux groupes Trevi). Même, s'il faut admettre, en matière de sécurité intérieure notamment, que tout ne doit pas être divulgué sur la place publique, il est néanmoins très inquiétant de voir agir des fonctionnaires souvent sans l'accord de leur propre gouvernement, et sans soumission au contrôle juridictionnel et parlementaire de rigueur dans un État de droit. L'absence de débat sérieux sur des questions délicates dans la société civile est également préjudiciable.

Le problème s'est posé avec une acuité certaine en lançant, après de nombreuses années "d'euro-scepticisme", une Europe sans frontière intérieure et la réalisation d'un marché unique. En fait il faudrait plus correctement parler d'une abolition de contrôle aux frontières, car les frontières des États subsisteront en droit international public. En abolissant les contrôles aux frontières intérieures, il a fallu penser et coordonner le contrôle aux frontières extérieures de la Communauté ; ce qui implique une collaboration étroite entre les autorités des États membres. La France, l'Allemagne et les pays du Bénélux ont voulu accélérer ce processus en créant une sorte de laboratoire d'idées par les accords de Schengen en 1985 et 1990. Sans entrer dans les avatars de l'histoire de Schengen, il y a lieu de noter que Schengen marche plus ou moins bien, malgré la réintroduction de la possibilité par le gouvernement de M. Juppé des contrôles aux frontières intérieures. Le grand ordinateur des personnes et des biens recherchés semble fonctionner correctement. Des officiers de liaison sont échangés entre les États, une collaboration plus confiante entre les administrations s'est établie. Un visa délivré par un État du groupe Schengen permet, en principe, de circuler dans tous les États Schengen. Notons que l'Espagne et le Portugal se sont joints aux pays Schengen et que l'Autriche, l'Italie et les pays nordiques devraient adhérer dans le courant de l'année. Pour les États

de l'espace Schengen se posent surtout des problèmes d'administration interne. La Police, la Gendarmerie ou encore la Douane ne sont pas préparées à collaborer au niveau national.

Pour le citoyen se pose un problème très grave. Quelle est la nature de ce droit souvent difficilement accessible? Ce n'est pas du droit national classique, ce n'est pas du droit communautaire et ce n'est pas non plus du droit international public, on entre dans une zone de non-droit. Les accords de Schengen rédigés dans un mauvais français sont appelés à disparaître le jour où l'Union Européenne aura résolu ces problèmes.

Une convention signée à Dublin en 1990 par les 12 de l'époque en dehors du cadre communautaire pour éviter à la fois les "réfugiés sur orbite" (soit ceux qui ne trouvaient pas de pays voulant examiner leur statut et étaient refoulés d'un pays à l'autre, soit des réfugiés refusés après une analyse de leur situation et également refoulés dans un autre pays de la Communauté où ils recommençaient les mêmes démarches).La Convention n'est pas entrée en vigueur à ce jour.

Le traité de Maastricht dans son troisième pilier prévoit une coopération en matière judiciaire et affaire intérieure. Qui trop embrasse mal étreint. On y parle de contrôle aux frontières extérieures, de douane, de réfugiés, de coopération policière, de fraude, de grande criminalité... Notons qu'il s'agit seulement d'une coopération et non d'une politique commune. Elle dépend donc du bon vouloir, en principe exprimé à l'unanimité, des États membres : ils ont font fait preuve jusqu'à ce jour d'une grande réserve en la matière. D'ailleurs les juristes ne savent pas la valeur exacte des décisions prises dans ce cadre. Il n'y pas de contrôle juridictionnel prévu des actes pris sur cette base. Le Parlement Européen est seulement informé chaque trimestre. Disons franchement qu'entre Schengen, Dublin et Maastricht il n'y a pas de coordination. La France et le Royaume-Uni savent en tirer profit tout particulièrement.

Il est clair que, dans l'état actuel, le droit communautaire ne résout pas les questions cruciales soulevées par les sans-papiers de Saint-Bernard ou les interrogations posées par la loi Debré sur les certificats d'hébergement.

Un avenir sombre

La crise économique qui atteint l'Europe avec sa cohorte de chômeurs fait bien vite de l'étranger un bouc-émissaire. En France, c'est le Maghrébin ou l'Africain ; au Royaume-Uni, c'est l'Indien, le Pakistanais ou encore le Kényan. Avec la chute du mur de Berlin, en raison de la crise dans les pays ex-communistes, notamment en Bosnie et Croatie, l'Allemagne et l'Italie sont aussi confrontés de plein fouet à ce problème. Qui aurait pu imaginer que la marine de guerre italienne entre en action contre les réfugiés albanais ?[3]

Il serait présomptueux, voire dangereux, de tout régler par des mécanismes juridiques. Les demandeurs d'asile, les réfugiés politiques, les migrants des pays-tiers, sont l'autre face d'un antagonisme plus pro-

---

3 Après la deuxième guerre il y a eu un déplacement de personnes plus considérable qu'aujourd'hui, mais, à notre époque, la solidarité joue moins dans notre société d'opulence. Certes ce sont les plus pauvres d'entre nous qui sont principalement touchés par la venue des étrangers. Ainsi en France le Front National se targue d'être le parti le plus important de la classe ouvrière.

fond entre le Nord et le Sud, entre l'Ouest et l'Est.[4] La présence de nombreux ressortissants d'Etats-tiers dans l'Europe communautaire sera inévitable à cause de la grande misère des pays d'origine, mais aussi parce que les pays communautaires ne peuvent se passer de cette main d'œuvre à bon marché.

On parle souvent dans les mêmes instruments juridiques de demandeurs d'asile, de réfugiés, de trafiquants de drogue, de fraudeurs, de grands criminels.Le risque réel existe de confondre dans l'opinion publique le travailleur immigré avec le trafiquant de drogue, le réfugié avec le grand criminel. Cette confusion sémantique est grave dans une société démocratique.

Au lieu de tout mélanger, la drogue avec les immigrés, la criminalité avec les réfugiés, les responsables politiques feraient bien de sérier les problèmes, de tenter de trouver des solutions là où un consensus peut s'ébaucher, de constater clairement, par contre, les désaccords persistants.

Il faut absolument éviter la prolifération d'enceintes mal définies au niveau international, qui ne font que produire une inflation de textes dont le contenu risque d'être vide et la valeur juridique effective douteuse.

On ne peut balayer par un effet de manche des objections de fond. Il y va de la conception de la société et de l'homme, de la démocratie et de l'éthique.

A.Y.

Consultant à la Cour européenne des Droits

4 Soulignons aussi que les problèmes des réfugiés sont beaucoup plus importants en Afrique et en Asie dans un contexte de pauvreté extrême et en l'absence de structures stables permettant un minimum d'accueil.

O. BRACHET, J. COSTIL

Position 4

LES "LOIS PASQUA"
DANS LES TÊTES ET DANS LES TEXTES

I

Un état d'esprit convergent

Les "Lois Pasqua" ont-elles des raisons d'intéresser le lecteur de *Lumière et Vie* ?

À en juger par la fréquence des demandes qui nous sont adressées depuis cette année et provenant d'horizons les plus divers, elles ont acquis un statut "d'œuvres commentées" assez exceptionnel.

Est-ce à dire qu'elles sont si importantes et spéciales qu'il convient que tous, et pas seulement les spécialistes, en connaissent les éléments essentiels comme si on les pressentait comme un signe encore mal perçu des dérapages possibles de notre démocratie ? Faut-il passer plus de temps sur les lois "Pasqua" au risque de les particulariser à l'extrême, tout en omettant de commenter les très nombreux changements législatifs apportés de manière souvent plus brutale chez nos voisins tels que la Grande-Bretagne, l'Allemagne, la Suisse, la Belgique, la Hollande... qui, comme nous et quelquefois avant nous, ont souvent accompagné ces révisions de modifications constitutionnelles.

Revisiter encore une fois ce dossier, accompagné par Pasqua, pose la question de savoir si l'essentiel est bien dans le contenu même de ses lois, ou dans leur auteur, ou plus vraisemblablement dans les comportements de cette droite française et de son *challenger* à l'extrême droite, au moment où la gauche a convaincu "son peuple" que "Français et immigrés n'avaient plus le même combat" !

Disons tout de suite que s'agissant des "Lois Pasqua", de leurs résonances médiatiques, on aime à retrouver cette France qui se parle à elle-même dans une sorte de confidence nationale", grave et inaccessible aux autres, cette France qui s'introspecte à son compte mais dans l'intérêt de tous, avec les voluptés rhétoriques de cette "Raison" que nous savons si bien revêtir du manteau de la passion politique, de la rigueur morale et philosophique... preuve que la discussion peut continuer et qu'un débat n'est jamais achevé... !

J'écarte donc la première hypothèse qui serait de retenir un intérêt profond du lecteur pour la technologie intrinsèque de ces lois. Je crois plus sûrement qu'il y a une idée au deuxième degré à considérer, une idée qui prendrait souche entre "la France ne peut accueillir toute la misère du monde" de Michel Rocard et l'impératif "de lutter contre l'immigration clandestine" de notre ancien ministre de l'intérieur M. Pasqua (l'immigration zéro ou "presque" zéro...). Cette idée "raisonnable et pragmatique", acquise par les deux formules, accréditerait en notre nom à tous, et plus ou moins consciemment, la nécessité d'un contrôle

beaucoup plus strict des flux par la loi. Cette idée "implicite" et commune validerait aussi la nécessité d'un meilleur partage des valeurs, l'obligation de faire des choix plus clairs, et d'afficher sans complexes les principes qu'il conviendrait impérativement de faire partager aux descendants de l'immigration pour qu'ils puissent prétendre continuer à être "naturellement" chez "nous". Cette idée "d'évidence" avait ainsi fait l'objet d'un très large consensus au moment du rapport de la commission Marceau Long sur la réforme du code de la nationalité, salué pour la qualité de ses débats et leurs effets réconciliateurs ! Cette idée "commune" réconcilierait la gauche et la droite en réconciliant au sein de la gauche le théorique et l'empirique, et au sein de la droite le technocratique et le théologique ; et cette idée, de tous, pour tous, s'énonce simplement : "assez d'immigrés !"... Comprenons-nous : si les immigrés servent souvent de boucs émissaires à nos difficultés dans la société française, Pasqua ne sert-il pas de bouc émissaire pour ces lois "discutables mais nécessaires" ? D'ailleurs, on ne dit pas qu'elles sont mauvaises, on dit "qu'elles sont inapplicables" et qu'il faut donc les "refaire", un peu comme on dit "je ne suis pas raciste mais..." ou encore "intégrons les étrangers réguliers mais pas les autres qui doivent... repartir".

Sur la scène des évidences, Pasqua est un héros en négatif et un compatriote de bon sens qui, avec ses lois, terrasse surtout les grandes et petites frayeurs que "les étrangers" provoquent à intervalles réguliers aux Français "habituels".

Ne faudrait-il pas avoir "Pasqua" sans "l'effet Pasqua" "Pasqua" mais avec des "lois humaines" et si possible "applicables" !? Une sorte d'esprit Pasqua plutôt qu'un effet Pasqua ; un esprit qui trouverait dans ses lois plus de rigueur et moins de passion emportée ; bref plus d'avantages que d'inconvénients. On se surprend à imaginer des lois Pasqua sans Pasqua, une formule *soft* qui ne fabriquerait pas que de l'inhumanité et/ou des clandestins, mais demeurerait ferme dans ses objectifs et intentions.

Mais alors pourquoi le gouvernement s'obstine-t-il à déplaire à l'opinion sans plaire à l'extrême droite alors même qu'il n'obtient que des résultats très médiocres, comme l'affaire de Saint Bernard en est l'exemplaire démonstration ?

Donc, si ce n'est un mauvais calcul politique, si ce n'est une pure question technique et donc une simple copie à reprendre pour des raisons de dysfonctionnements administratifs, nous pourrions alors penser que nous avons à faire à une question plus grave et plus fondamentale, qu'il s'agit bien d'une question de société et donc d'une question morale qui serait la raison de la véritable résonance qu'ont prises les lois Pasqua dans nos têtes, au-delà de leurs contenus immédiats.

De ce point de vue, la récente grève des "sans papier" concourt à illustrer cette ambivalence et à relayer la critique théorique par la critique ressentie faite aux lois, en démontrant enfin le caractère insoutenable sur le plan moral des "lois Pasqua" et de leurs effets réellement destructeurs.

En y regardant de plus près, on observe bien qu'entre les "lois Pasqua" et leurs effets on peut voir beaucoup de monde circuler, appartenant tour à tour à chaque camp. Dans cette affaire il y a de nombreux faux alliés, rassemblés à des titres opposés dans la critique du gouvernement, dans la lassitude des impasses répétées sans en tirer les leçons et, très accessoirement, dans la réelle solidarité de destin avec ces "sans papier". Ceux-là sont-ils d'ailleurs

la cause réelle de notre "chagrin" ou le médium de notre exaspération ?

Fort heureusement, cet événement dont la dimension parisienne n'échappe pas, n'a pas été trop repris par la classe politique "réelle", c'est-à-dire les millions d'élus locaux dont les points de vue "radicaux et consensuels" ont été éprouvés par des années de pratiques de la préférence nationale dans les politiques locales, et qui réclament tous plus de fermeté. Ceux-là, tout en disant que les lois Pasqua ne sont pas applicables (ce qui demeure plus civilisé), pensent surtout, comme leur auteur, qu'elles ne sont surtout "pas appliquées"...

L'esprit des lois Pasqua, plus que leurs effets, est bien autant dans les têtes que dans les textes. C'est ainsi que, s'il reste quelques juges pour apprécier les contradictions de ces derniers, il ne faut pas oublier que le consensus global sur la nécessité de l'immigration zéro demeure le fondement présent et très général des pratiques administratives, des pratiques au guichet, quelles que soient les tutelles politiques.

Avant d'entrer dans leurs contenus, notons bien que les lois Pasqua, précédées par de nombreuses lois des socialistes, remaniées par les lois Debré suivies d'interminables projets parlementaires et gouvernementaux, constituent un ensemble global à un moment où la France assume plusieurs choses : elle solde son passé colonial et ses effets sur la circulation des hommes ; elle mesure également son impuissance à appréhender le monde issu de l'effondrement du mur de Berlin ainsi que les grands risques et défis qui en résulte sur lesquels les politiques actuelles ne semblent pas avoir de prises.

En cette fin de siècle, les "lois Pasqua" c'est un peu la France des "patriotes pavillonnaires" avec la Déclaration des Droits de l'Homme dans la bibliothèque et la pancarte "attention maison piégée" sur le portail...

II

Les principales mesures

Le train de "lois Pasqua 93" succède, rappelons-le, à celui de 86 du même nom qui avait été partiellement réaménagé par celui des lois Joxe de 89 auxquelles s'étaient ajoutées de nombreuses additions restrictives par Rocard, Cresson, Marchand, Quillès.

Sans remettre en cause la trilogie consensuelle depuis 1981 — contrôle, intégration des étrangers résidant en France, reconduite des clandestins — la philosophie en est simple : "immigration zéro", appuyée par des entrées sur le territoire rendues plus difficiles, par une émission surveillée et drastiquement limitée du nombre de nouvelles cartes de séjour, par une amélioration du score des reconduites hors du territoire avec des délais réduits si l'on est irrégulier ou si l'on trouble l'ordre public.

Les conditions d'entrée sur le territoire

La loi d'août 1993 maintient la politique des visas (rappelons que la délivrance des visas dépend des autorités consulaires et donc du Ministre des Affaires étrangères) qui est caractérisée par son aspect régalien et discrétionnaire : en effet le refus de visa n'a pas à être motivé et la décision ne peut être attaquée qu'au Conseil d'État directement (c'est-à-dire dans les deux ou trois ans... et donc dans des délais sans conséquence sur les décisions de départ). Soulignons que depuis les évé-

nements en Algérie les demandes des Algériens doivent passer par une procédure écrite à Nantes où tous les postes consulaires ont été rapatriés et que ce "procédé" a permis de faire chuter le nombre des visas de près d'un million par an à quelques dizaines de milliers depuis.

Pour prévenir encore les risques d'arrivées, on a élargi les compétences du maire de la commune de résidence de la personne qui se propose d'héberger l'étranger qui va solliciter son visa. Le maire — ou à Paris, Lyon et Marseille le maire d'arrondissement — peut faire vérifier par visite au domicile des gens que les conditions d'hébergement sont bien remplies. Tout refus d'entrée dans le logement équivaut au refus du visa du maire. Cest l'Office des Migrations Internationales qui est habilité pour cette tâche.

Ainsi le maire est le premier filtre qui se présente et l'on sait l'impact que ce pouvoir peut prendre dans une commune ou ces questions sont sensibles.

Des titres de séjour

Depuis 1984, le législateur a inscrit dans la Loi deux titres de séjour (outre récépissé, autorisation provisoire de séjour, convocation ou autre assignation à résidence délivrés dans l'attente d'une réponse).

L'un pouvant être attribué à des nouveaux étrangers autorisés à séjourner "temporairement" sur le territoire (1 an, renouvelable si les conditions sont encore remplies ; mention "étudiant", "visiteur", "salarié", "membre de famille), l'autre étant un titre de "plein droit" (10 ans, automatiquement renouvelable — sauf ordre public, polygamie — donnant droit au séjour et au travail).

Sans entrer dans le détail, relevons quelques éléments nouveaux et importants :

- impossibilité légale d'attribuer une carte de séjour à un étranger entré sur le territoire sans être préalablement muni d'un visa dit de "long séjour" (plus de trois mois) ce qui empêche les régularisations sur place. Or beaucoup d'ayants-droit hésitent à repartir chercher ce visa qui est donné ou refusé discrétionnairement. À cette impossibilité peuvent toujours s'ajouter une opposition liée à cette notion très arbitraire de "menace à l'ordre public" ou encore de la situation irrégulière sur le territoire au moment de la demande.

La seule exception à ce dispositif concerne les réfugiés (mais s'ils ne sont pas reconnus réfugiés, tous ces éléments leur seront alors opposés en cas de demande de régularisation).

- suppression du "plein droit" à une carte de 10 ans à l'étranger qui vit habituellement en France depuis plus de 15 ans.
- suppression de l'accès à cette même carte pour l'étudiant régulièrement en France depuis plus de 10 ans.
- l'étranger arrivé en France avant l'âge de 6 ans et non plus 10, n'aura plus qu'une carte de 1 an au lieu de dix.
- non-accès à la carte de l'étranger "qui vit en état de polygamie" (possibilité de la lui retirer).
- le conjoint de Français ne peut désormais prétendre à la carte de 10 ans qu'à une double condition : être marié depuis plus d'un an et que la communauté de vie soit effective (il a fallu une circulaire aux préfets pour ouvrir la possibilité d'une carte de 1 an avant l'échéance et limi-

ter ainsi les séjours irréguliers qui en résultaient par le simple effet de la loi).

- le conjoint et les enfants d'un réfugié statutaire ne peuvent bénéficier de la carte de 10 ans que si le mariage a eu lieu avant l'arrivée de celui-ci en France.

On pourrait penser après cette énumération qu'il n'y a rien d'anormal dans ces exigences et que ces conditions sont bien nécessaires pour exercer un contrôle mais ce serait oublier qu'il y a 13 catégories d'étrangers qui peuvent bénéficier "de plein droit" de la carte de 10 ans et que les lois Pasqua ont multiplié les conditions préalables pour éviter les effets d'appel. L'administration en France, les services consulaires à l'étranger disposent ainsi d'une large panoplie de papiers et critères en tout genre (souvent rejetés parce que considérés comme faux ou insuffisamment établis) que l'on peut ainsi exiger et qui rendent les procédures à la fois très compliquées, très lentes, peu confiantes et qui bien souvent, en exaspérant le requérant, l'incite à choisir la voie moins régulière mais plus efficace.

Cest ainsi que ces catégories d'étrangers de "plein droit", dès lors qu'elles sont entrées sur le territoire francais — lassées d'attendre l'hypothétique visa de long séjour —, ne peuvent plus faire l'objet de mesure de reconduite à la frontière, mais se heurtent aux insistantes directives de ne plus régulariser. C'est de ce type de paradoxes que sont issus les "sans-papier", vocable qui recouvrent ces étrangers connus parfaitement de tous les services préfectoraux, laissés sans aucun droit, toujours susceptibles après un contrôle de police d'être condamnés par la justice pour "séjour irrégulier"...

Dans le même temps la France qui a ratifié pratiquement toutes les grandes conventions internationales — souvent plus protectrices des libertés et des droits individuels —, voit un grand nombre de ces décisions d'éloignement du territoire battues en brèches et inappliquées, multipliant à son tour les situations de "sans papier". La rhétorique qui prévaut alors n'est pas, comme dans beaucoup d'autres pays européens, de délivrer un droit au séjour en l'absence d'une possibilité légale de renvoyer, mais de maintenir en situation précaire voire irrégulière en espérant obtenir par la dissuasion et le découragement le départ des personnes concernées et un hypothétique "signal" aux futurs candidats !

Il convient de noter que les Tunisiens et les Algériens sont régis par des accords entre bilatéraux spécifiques qui établissent de notables discriminations entre les uns, les autres et le droit commun ce qui encourage les contentieux, les malentendus dans une population qui compte notoirement par son nombre.

Le regroupement familial

Malgré la rapide décrue des ayants-droit au regroupement familial — observé ces dernières années pour des raisons démographiques issues de la suspension de l'immigration depuis maintenant 23 ans —, ici encore le législateur a multiplié les obstacles :

- suppression du regroupement sur place (en France) et stricte exigence que la famille rejoignante fasse sa demande à partir du pays d'origine en attendant que tous les critères soient réunis.

- le regroupement de la famille devra, sauf exception, se faire en une seule fois et pour toute la famille (femme et enfants mineurs).

- nécessité de produire les 12 dernières fiches de payes du demandeur (les cas d'intérim sont souvent un motif de rejet si les missions ne s'enchaînent pas au jour le jour).

- exigence du visa du maire sur les conditions de logement et de ressources du demandeur.

- c'est alors que (lorsque tout est en ordre), la famille ayant passé la visite médicale et enfin obtenu le visa long séjour d'installation (souvent un an de procédures), arrivée en France, s'étant rendue en Préfecture pour demander les cartes de séjour,... les conditions de logement et surtout de ressources sont de nouveau exigées ! Si d'aventure, hélas bien fréquente, le demandeur ou la demanderesse a perdu son travail, les personnes rejoignantes sont invitées à quitter le territoire sous un mois...

A tout moment, à défaut de respecter ces conditions, le requérant régulier en France, peut se voir lui-même retirer sa carte de séjour !

Dans ce maquis de préventions, de dissuasions et de suspicions, comment éviter que se multiplient des stratagèmes en réponses à un risque, que tous ont perçu, de ne pas arriver à faire effectivement valoir ce droit au regroupement familial dont les préalables réduisent la portée et incitent à le réaliser illégalement ? Il en résulte de nombreuses sources de contentieux administratifs qui révèlent des vies effroyablement dégradées mais aussi une image de l'État peu digne et qui ne sort pas renforcée car nombre de décisions ne lui sont pas favorables du fait de l'interférence de la Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme qui reconnaît les droit à "une vie familiale normale".

Les mesures d'éloignement

Si la politique de la reconduite à la frontière des étrangers en situation irrégulière a fait parler d'elle avec les nombreux charters mis en œuvre et qui frappent les opinions publiques ici et là-bas, ses résultats réels ne sont pas convaincants et plafonnent à 25 % des quelques 60 000 décisions prises dans ce sens par les préfets.

C'est un domaine où les difficultés sont énormes et où il faut, tout à la fois, conjuguer le respect des droits des personnes, les garanties ordinaires de la défense, le temps très court de la rétention administrative, l'obtention de l'accord des pays d'origine et la délivrance par eux d'un document trans-frontière qui se heurte parfois à l'absence totale d'identification de la personne à éloigner, ce qui n'incite pas le pays visé à reprendre quelqu'un qui n'est peut-être pas le ressortissant...

Pour ceux qui ne veulent pas décliner leur identité afin d'échapper à une mesure d'éloignement — on les appelle les "avaleurs de papiers" — les lois Pasqua ont créé des centres de rétention judiciaires très liberticides et que le conseil constitutionnel a sanctionné. Une fois corrigée la copie, ces centres ont bien été créés même s'ils en existent peu à ce jour en état de fonctionnement. De nouveaux projets de lois visent à les rendre opérationnels.

Nos États modernes et développés, champions des droits de l'homme, se heurtent de plus en plus dans ce domaine de l'éloignement à ceux du Sud qui sont devenus très pointilleux ; qui ont eux aussi des opinions publiques à gérer et qui acceptent très mal ces mesures mises en spectacles et pratiquées sans ménagement sur des personnes menottées entravées par du scotch d'emballage ou pire encore anes-

thésiée, comme sur des bêtes. Ces opinions estiment qu'elles s'appliquent à des personnes en situation de survie pour elles-mêmes comme quelquefois pour leurs villages, sans défense et renvoyées dans la honte et l'échec d'une histoire où elles avaient cependant recherché, aussi, la dignité.

En ce qui concerne les expulsions administratives du territoire — prises contre des étrangers résidant régulièrement en France — la nouvelle loi a surtout élargi l'usage de l'expulsion contre les catégories d'étrangers dites "protégées" (globalement ceux qui bénéficient "de plein droit" de la carte de 10 ans) dès lors qu'ils ont été condamnés à une peine de cinq ans de prison. Cet éloignement peut donc toucher des personnes qui n'ont aucune attache avec leur pays et peut être assortie d'une interdiction judiciaire du territoire ce qui interdit leur retour légal pendant une durée déterminée ou définitive.

Avec ces mesures dites de "double peine", on touche à la différence radicale entre un étranger et un Français, à savoir que l'un est toujours au risque de se voir renvoyer, que la catégorie, dite "protégée" ne l'est plus tant que cela et que le seul attachement définitif à la France ne peut désormais résulter que de l'accès à la nationalité française. C'est surtout sur ce chapitre que les lois Pasqua produisent leurs plus redoutables effets puisqu'elles font peser sur l'ensemble des immigrés une menace de renvoi alors qu'une partie d'entre elles avait été mise délibérément à l'abri d'un tel risque afin de faciliter son intégration. En cela elles sont fondamentalement régressives et de portée globale déstabilisante.

Code de la nationalité

Une très profonde modification a été effectuée. L'accession à la nationalité française en raison du droit du sol n'a plus d'effet automatique, si l'on est enfant d'étrangers et né en France.

La naissance sur le sol français ne fait plus accéder à la nationalité française que sur demande volontaire de l'étranger entre sa 16e et sa 21e année. En outre, il faudra qu'il prouve sa résidence habituelle dans notre pays durant les 5 années qui précèdent sa demande et qu'il n'y ait pas de problème d'ordre public après sa 18e année (rappelons que, précédemment, l'enfant né sur le sol français était français à la naissance dès lors que ses parents demandaient la nationalité, ou qu'il le devenait automatiquement — sauf à la répudier — à 18 ans).

Quant à la nationalité française à la naissance des enfants nés sur sol français d'au moins un parent lui-même né sur sol français, cela n'existe plus que pour les Algériens à condition qu'un des parent soit en situation régulière sur le sol français depuis au moins cinq ans. On a ici liquidé les attaches territoriales des anciennes colonies et plus aucun traitement préférentiel n'en résulte.

Bien sûr, nous n'avons pas épuisé tous les changements issus des lois Pasqua ni analysé le contexte de 93 où le Conseil Constitutionnel a largement censuré le projet ce qui d'habitude oblige surtout à des rectifications ou des abandons dans le projet. Avec Pasqua, ce n'est pas le projet qu'on a changé, mais la constitution, afin qu'elle s'adapte à celui-ci !

*

* *

Au terme de cette présentation et en guise de conclusion provisoire il faut mentionner que les deux années qui ont suivi l'application des lois Pasqua ont vu se développer de nombreuses grèves de la faim — et pas seulement à Paris, qui ont mis en lumière essentiellement l'arbitraire des formes de régularisations des "sans papier", catégorie non conceptualisée dans la loi mais dont elle fut bien un des effets non maîtrisé par le ministre. Pendant toute l'année 1996, alors que l'affaire Saint-Ambroise puis Saint-Bernard rebondissait sans qu'il y soit apportée une réponse claire, un rapport parlementaire (Philibert-Sauvaigno) et des moutures successives d'un projet gouvernemental ont circulé pour déboucher sur l'actuel débat parlementaire sur le projet de loi "Debré". Celui-ci, après avoir hypocritement annoncé que son intention était d'éviter les effets irrationnels des lois Pasqua, est en train de se voir totalement bouleverser par les parlementaires et le silence remarqué des socialistes en séance. Bien loin de vouloir maintenant trouver des solutions "humaines", comme annoncé, il prend délibérément le parti d'aggraver encore les mesures antérieures en multipliant encore les critères de recevabilité de toutes demandes. En dehors de la proposition de tenir à distance les effets des décisions de justice au moment de l'éloignement afin de ne pas être empêché de le réaliser, en dehors également de celles visant à créer un fichier des hébergeants et des hébergés dans une formulation de vocabulaire proche de celle de l'ordonnance du 10 décembre 1941 sur le contrôle des Juifs, la disposition la plus grave remet en cause un peu plus le renouvellement de la carte de 10 ans, déstabilisant sans raison l'ensemble des 3,7 millions d'étrangers vivant en France qui s'y croyaient définitivement établis et dont la plupart n'ont plus que des liens ténus ou sentimentaux avec leur pays. Le dossier de l'immigration s'en trouve plus que jamais otage du débat politique de toutes tendances et les textes les plus limites sur le plan moral apparaissent dans la foulée des dégâts qui existent préalablement dans nos têtes. Les lois Pasqua-Debré sont dans les têtes avant d'être dans les textes.

O. BRACHET
CRADDA

J. COSTIL
CIMADE

N.B. : Cet article a été rédigé avant le vote de la loi Debré.